HENRI DE LUBAC

DRAMA UMANISMULUI ATEU

HUMANITAS

HENRI DE LUBAC (1896–1991) a fost unul dintre teologii care au contribuit cel mai mult la înnoirea Bisericii cu prilejul Conciliului Vatican II. În 1913 a intrat în Ordinul iezuiților; după Primul Război Mondial și-a continuat formarea filozofică și teologică, devenind în 1929 profesor de teologie fundamentală la Institutul Catolic din Lyon. În 1938 i-a apărut prima carte, *Catholicisme*, urmată de numeroase alte lucrări, printre care și celebra *Surnaturel* (1946), din pricina căreia părintele Henri de Lubac a fost exclus din învățământ în 1950. Conciliul Vatican II a reprezentat momentul reabilitării sale, care a fost confirmată în 1983 prin ridicarea lui la rangul de cardinal. Imensa operă a teologului Henri de Lubac se conturează ca itinerarul unui credincios atent la problemele timpului prezent, a cărui credință e hrănită de Scriptură și de Tradiție, profund atașată de viața Bisericii și de misterul catolicității sale.

SCRIERI PRINCIPALE: *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* (1938); *Surnaturel* (1946); *Histoire et Esprit. L'Intelligence de l'Écriture d'après Origène* (1950); *Méditation sur l'Église* (1953, *Meditație asupra Bisericii*, Humanitas, 2004); *Sur les chemins de Dieu* (1956); *Paradoxes*, urmate de *Nouveaux Paradoxes* (1959); *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* (4 vol., apărute în 1959, 1961, 1964); *La Pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin* (1962); *Le Mystère du Surnaturel* (1956); *L'Écriture dans la Tradition* (1966).

HENRI DE LUBAC

DRAMA UMANISMULUI ATEU

Traducere din franceză de
CORNELIA DUMITRU

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
LUBAC, HENRI DE
Drama umanismului ateu / Henri de Lubac;
trad.: Cornelia Dumitru. - Bucureşti: Humanitas, 2007
ISBN 978-973-50-1826-9

I. Dumitru, Cornelia (trad.)

009

HENRI DE LUBAC
LE DRAME DE L'HUMANISME ATHÉE
© Les Éditions du Cerf, 1998

© HUMANITAS, 2007, pentru prezenta versiune românească

EDITURA HUMANITAS
Piaţa Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România
tel. 021/222 85 46, fax 021/224 36 32
www.humanitas.ro
Comenzi CARTE PRIN POŞTĂ: tel. 021/311 23 30,
fax 021/313 50 35, C.P.C.E. — CP 14, Bucureşti
e-mail: cpp@humanitas.ro
www.librariilehumanitas.ro

PREFAŢĂ

Drama umanismului ateu este, alături de *Catolicism*, opera cea mai cunos
cută a părintelui Henri de Lubac şi, cu siguranţă, cea mai accesibilă marelu
public. Apărută în 1944, pe când Franţa era aproape în întregime eliberată
iar războiul se încheia, a cunoscut mai multe ediţii[1], de fiecare dată făr
modificări însemnate. La origine, ea nu se prezenta ca o lucrare sistematică
ci mai degrabă ca un ansamblu de studii ordonate conform unui plan preme
ditat. De fapt, prima şi cea de a treia parte – Feuerbach, Nietzsche, Kierkegaard

[1] Şapte, mai exact, eşalonate din 1944 în 1983 şi, în plus, o ediţie în format de carte d
buzunar, cu unele reduceri de note în acord cu autorul (col. „10/18", nr. 103/104, Paris, Plon
1963, 374 p., mai multe retipăriri). Primele şase au fost editate la Éd. Spes, la Paris şi conţi
416 p.: prima şi a doua ediţie 1944, a III-a ed. adăugită 1945, a IV-a ed. revăzută şi adăugit
1950, a V-a ed. dată necunoscută, a VI-a ed. 1959. A VII-a, revăzută şi adăugită, a fost tipărit
în 1983 la Éd. du Cerf în col. „Traditions chrétiennes" 15, 535 p.; ea include „Affrontement
mystiques", publicate mai întâi separat (Paris, Témoignage chrétien, 1950, 214 p.); în pro
gramul *Œuvres complètes*, elaborat în 1978, părintele de Lubac a introdus aceste „Affron
tements mystiques" în volumul IV, după „La Révélation divine", urmate de „Athéisme et sen
de l'homme. Une double requête de Gaudium et spes". – Traduceri în limba italiană (*Il dramm
dell'umanesimo ateo*, trad. L. Ferino, Brescia, Morcelliana, 1949 şi 1982; trad. A. Tombolini
E. Brambilla şi G. Cavalli, Milano, Jaca Book, 1992), spaniolă (*El Drama del Humanismo
ateo*, trad. C. Castro Cubells, Madrid, Sol y Luna, EPESA, prima ed. 1949, retipărită 1950
a II-a ed. 1967), engleză (*The Drama of Atheist Humanism*, trad. E. M. Riley, London, Sheed
and Ward, prima ed. 1949, New York/Cleveland, Meridian Books/World, 1963 şi Meridian
Book Rebound, Gloucester/Mass., P. Smith, 1964), germană (*Die Tragödie des Humanis
mus ohne Gott*, trad. E. Steinacker, Salzburg, O. Müller, 1950 şi *Über Gott hinaus*, trad. E
Steinacker şi H. U. von Balthasar, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1984), portugheză (*O drama
do humanismo ateu*, trad., J. Teixeira de Aguilar, Porto, Porto Editoria, 1962), japoneză (în
parte: *Dosutoiefusuki, humanizumu no higeki*, Tokyo, Chikuma shobo, 1952). Toate lămuririle
bibliografice pot fi găsite în Karl H. Neufeld, M. Sales, *Bibliographie Henri de Lubac, sj.
1925–1974*, Einsiedeln, Johannes Verlag, a II-a ed., 1974 şi complementele ei: „Bibliographie
de Henri de Lubac (Corrections et compléments) 1942-1989", în H. de Lubac, *Théologie
dans l'histoire*, t. II, *Questions disputées et résistance au nazisme*, éd. M. Sales, col. „Théologie"
Paris, Desclée de Brouwer, 1990, 408-416; M. Sales, „L'Œuvre du cardinal de Lubac. Éléments
de bibliographie", în *Revue catholique internationale Communio* 17/5 (1992), 133-137. Ediţie
completă în germană menţionată în 1999 la Johannes Verlag, Einsiedeln. (*Note de Fabienne
Chiquart, revue par Karl H. Neufeld, sj.*)

pe de o parte, şi Dostoievski, pe de alta – se compun din articole eşalonate, conform autorului, din 1941 în 1943 în *Cité nouvelle*, în realitate 1942 şi 1943[2]. Nu sunt articole de circumstanţă, dar ţin cont de circumstanţe. În alte vremuri părintele de Lubac le-ar fi propus pentru *Études*. Acestea însă se autolichidaseră la înfrângerea Franţei. *Cité nouvelle* era numele revistei care o înlocuia în zona liberă, cu sediul la Lyon, unde se retrăsese o parte a echipei de la *Études*, între care părintele Gaston Fessard şi părintele Louis Barjon, reunindu-se cu colegii de la *L'Action populaire*. Părintele Gustave Desbuquois, directorul revistei *L'Action populaire*, luase în mâini destinele noului titlu. Fourvière, unde locuia părintele de Lubac, se afla la câteva mile distanţă.

Tendinţa generală a revistei *Cité nouvelle* era vag vichystă sau, cum se spunea, loialistă, dar fără a fi subordonată, în pofida unor antene în capitala oficială. Părintele de Lubac şi alţi rezistenţi ai celui dintâi ceas s-au alăturat revistei iezuiţilor de atunci cu o anumită intenţie, anume aceea de a-i modifica orientarea. Părintele Fessard şi faimoasa lui conferinţă de la Vichy pentru cea de a treia duminică din Advent, „Du sens de l'histoire"[3], şi părintele Yves de Montcheuil cu eseul „Nietzsche et la critique de l'idéal chrétien"[4] i-au putut da prietenului lor ideea de a continua pe aceeaşi cale pedagogică. Trebuia să fie precaut pentru a dejuca o cenzură mai mult sau mai puţin vigilentă. Prima ediţie semnalează într-o *nota bene*, după menţiunea de la început indicată mai jos:

> Era necesar să se încerce publicarea acestei lucrări sub Ocupaţie. Ea a fost redactată ţinând cont de necesităţile pe care le impunea cenzura şi a fost tipărită înaintea eliberării Parisului. Ceea ce explică pe de o parte anumite insistenţe, pe de altă parte şi în special, anumite reticenţe, anumite tăceri. Aşa cum este, reprezintă o mărturie[5].

Ne vom permite să emitem o îndoială în ceea ce priveşte cel de-al treilea capitol al studiului despre Dostoievski, „Experienţa veşniciei", sau, dacă-i aşa, el a fost redactat având în vedere căderea iminentă a Reichului. Pentru

[2] „Nietzsche et Kierkegaard. À propos de deux traductions récents", *Cité nouvelle* 23 (1942), 1-25; „Le drame de l'humanisme athée", *Cité nouvelle* 30 (1942), 735-756; „Dostoïevski prophète", *Cité nouvelle* 58 (1943), 109-135; „Faillite de l'athéisme. Les athées de Dostoïevski", *Cité nouvelle* 59 (1943), 193-221; „L'expérience de l'éternité. La «nouvelle naissance» selon Dostoïevski", *Cité nouvelle* 60 (1943), 297-330; „Le combat spirituel", *Cité nouvelle* 65 (1943), 769-783.

[3] În *Cité nouvelle* 4 (1941), 344-362.

[4] În *Cité nouvelle* 12 (1941), 1153-1187.

[5] Vezi *infra*, p. 20.

că există acolo o aluzie la Moeller van den Brück şi un elogiu al misiunii marilor popoare, evreu şi rus mai ales, care cu greu ar fi trecut de o cenzură fie ea somnolentă şi descurajată. Oricum ar fi, astăzi ne-am afla în dificultate dacă ar fi să precizăm fără documente urmele tăcerilor şi ale reticenţelor, în schimb insistenţele sunt manifeste, ele izbucnesc în capitolul despre „Lupta spirituală" şi concluzia lui, „Spiritul creştinismului", ce reiau idei presărate în singurul articol apărut în 1941, „Explication chrétienne de notre temps"[6]. Aceste contribuţii din *Cité nouvelle* au lăsat urme importante, adesea reproduceri literale, în carte. Dar global, modificările sunt importante în special la nivelul notelor şi referinţelor, şi intervin dezvoltări noi. Astfel, „Nietzsche şi Kierkegaard", subintitulat modest „À propos de deux traductions récentes", a fost îmbogăţit, dar fără a-şi pierde fizionomia. Părintele Lubac a putut fi stimulat de exemplul părintelui Montcheuil, aşa cum am spus[7]. Amândoi se regăsesc asociaţi în 1942, părintele Lubac în articolul citat, părintele Montcheuil într-o meditaţie, „La loi d'amour. Insatisfaction du chrétien"[8]. În 1943, cele două articole despre Dostoievski, „Dostoïevski prophète" şi „Faillite de l'athéisme. Les athées de Dostoïevski", vor fi amplificate în carte. Alternând, părintele Lubac încredinţa revistei texte dintr-un alt filon, alcătuite din reflecţii inactuale şi din aforisme percutante: „Reflexions sur l'idée de Dieu"[9] şi „Paradoxes autour de l'adaptation"[10].

Diferenţa majoră între articole şi antologie constă în substituirea lui Proudhon cu Auguste Comte. Acesta din urmă se bucurase de onorurile revistei în 1943, la rubrica „Proudhon anticlérical"[11] şi „Vertus proudhoniennes"[12]. Raţiunea care a făcut să fie preferat unul celuilalt e destul de uşor de ghicit: aceea că, deşi a fost întru totul anticlerical, Proudhon n-a intrat în cadrul umanismului ateu, el nu este nici pentru, nici contra antiteismului; dacă a fost ateu, era unul dintre acei „atei şiroind de Cuvântul lui Dumenzeu", cum spune Péguy despre Bernard Lazare. În plus, părintele Lubac, atras de o simpatie atentă, avea deja materialul unei cărţi mari pe care, probabil, nu voia s-o sărăcească şi pe care o va publica puţin după *Drama umanismului ateu*, în 1945. Pe de altă parte, examinat fără păreri preconcepute, dar şi fără menajamente,

[6] În *Cité nouvelle* 18 (1941), 545-566; apărut în anul următor sub formă de opuscul: „Explication chrétienne de notre temps", Paris, Orante, col. „Les Lampes" 3, 1942, 35 p.

[7] Ne putem referi, de asemenea, la darea de seamă făcută de pr. Montcheuil despre Søren Kierkegaard, „Post-scriptum aux Miettes philosophiques", tradusă din daneză de Paul Petit, Paris, Gallimard, 1941 şi apărută în *Construire. Études et croquis*, 1941, seria a III-a, 325.

[8] În *Cité nouvelle* 33 (1942), 1052-1063.

[9] În *Cité nouvelle* 26 (1942), 339-349.

[10] Subtitlu: „Être d'abord", *Cité nouvelle* 46 (1943), 131-144.

[11] În *Cité nouvelle* 48 (1943), 309-331.

[12] În *Cité nouvelle* 52 (1943), 697-720.

Auguste Comte oferea paradigma unui ateism umanitar, al unei societăți reconstruite în întregime în funcție de Dumnezeul-Umanitate, ca o anamorfoză a Cetății divine „pe fundamente solide". Utopia sa *à la française* rezuma o jumătate de secol de socialism saint-simonian și descria o religie laică, strict imanentă. Ea desăvârșea mișcarea începută de Feuerbach, echilibrul vaselor comunicante, transpoziția sacrului în om și, în consecință, divinizarea omului. Așadar, nu cu slaba audiență a religiei pozitiviste trebuia măsurată influența lui Auguste Comte, ci chiar cu succesul de durată al flagelului secularist.

Părintele Lubac a luat în serios utopia pozitivă. N-a ales arma ironiei pentru a-l contracara pe Auguste Comte, cu toate că e ușor să preschimbi în ridicol monomania Marelui Preot al umanității și cultul minuțios pe care-l instaurase. Chiar Henri Gouhier, atât de binevoitor, generase haz pe seama personajului. Părintele Lubac n-a considerat că e bine să-ți bați joc de defectele unui excentric aiurit și cu o minte nu tocmai sănătoasă. De ce? Întrucât comtismul nu este doar un delir izolat, este rezultatul exagerat, la scară socială, al derivei omului către excluderea lui Dumnezeu și către autarhie. Comte nu este antiteist, ba chiar, în felul său, e un credincios înrăit, dar credința sa a fost deturnată, tulburată, asemenea unui copac dezrădăcinat.

La celălalt pol al rătăcirii umaniste se află un alt paranoic, un dement lucid, Friedrich Nietzsche. Nietzsche este urmarea tragică nu numai fiindcă a plătit *hybris*-ul cu rațiunea sa, ci pentru că n-a mascat prețul cumplit al unei supramanități. La el ateismul este militant. Ceea ce rămâne tacit la Auguste Comte, și anume revendicarea, uzurparea, răsună cu violență la Nietzsche, el este tipul de „ateism postulator" desemnat de Max Scheler: sau Dumnezeu, sau omul, acesta din urmă se debarasează de celălalt și-i ia locul. Nietzsche a împins la ultimele sale consecințe o revoltă prefreudiană, răzbunarea fiilor. La urma urmei, nu mai există nici Dumnezeu, nici om. Acceptăm cu spaimă imaginea lamentabilă a profetului din Sils Maria întins pe divanul său la Torino, înainte de a fi dus la spitalul de psihiatrie. I se plângea prietenului Overbeck, venit în grabă, de greaua misiune de a guverna lumea, ce-i revenea de acum înainte. El simboliza în persoana sa eșecul dezolant al supraomului.

S-a scris mult începând de la război încoace despre Feuerbach și Nietzsche, adesea volume considerabile, s-a făcut din ei crainici ai timpurilor noi, ba chiar consilieri teologici. Cu toate acestea, paginile scurte și dense ale părintele de Lubac, susținute de numeroase note, nu s-au învechit aproape deloc. Dându-și consimțământul la reeditări, autorul le-a deplâns insuficiența. Pe nedrept, credem noi, fiindcă el a mers direct la esențial, iar scopul său nu era să alcătuiască o operă de erudiție. Trebuie totuși, așa cum arată el, să se țină cont de ulterioarele *Affrontements mystiques*[13]. Cel de-al doilea capitol

[13] Vezi p. 5, n.1.

este puțin izolat. Este o strălucită recenzie a două traduceri, *Naissance de la tragédie* și *Post-scriptum*. Opera de tinerețe a lui Nietzsche îi dă, în plus, ocazia de a merge pe urmele celebrului articol al părintelui Jean Daniélou „Culture française et mystère"[14] și de a confrunta într-un rezumat incisiv mitul păgân și misterul creștin, într-un joc de opoziții ale cărui subînțelesuri nu-i înșelau pe inițiați.

Kierkegaard nu este decât o apariție fugitivă. N-a traversat râul de foc, *Feuerbach*, el se poate constitui în antagonistul lui Nietzsche, așa cum este la Jaspers, pentru care ei reprezintă „excepția". Dar părintele Lubac, într-o oarecare măsură influențat de Jean Wahl și în ciuda prieteniei cu Paul Petit, se arată destul de timid. Kierkegaard al său se află destul de strâmtorat în cadrul unei dări de seamă. Vecinătatea lui Nietzsche îl stingherește. El este izolat în bătălia ateismului și nu lui, ci lui Dostoievski îi va reveni vigoarea ripostei creștine. Părintele Lubac și-a cumpănit elogiul: „Kierkegaard este un autor mai mult stimulator decât sigur"[15], și rămânem puțin surprinși să vedem conturându-se o reabilitare a lui Hegel. În schimb, Kierkegaard are statura unui martor al credinței și a unui „crainic al transcendenței"[16]. Când ne amintim cât insista la acea vreme părintele Lubac asupra Celui Cu Totul Altul și asupra Transcendenței, aprecierea are o mare valoare.

Dar în mod vizibil apologia creștinismului îi aparține lui Dostoievski, într-o suită de capitole sobre și vibrante în același timp. În ele, drama existenței interferează constant cu tragicul ateismului. Extrema sensibilitate a părintelui Lubac, unită cu luciditatea sa, i-a deschis căile unei psihologii a profunzimilor care îi deconcertează pe cititorii mai puțin deprinși. Părintele Lubac inaugurează aici un stil de critică teologică ce va fi reluat de Hans Urs von Balthasar în monografia sa despre Bernanos și de Albert Béguin în expunerile sale despre Bloy și despre *Eva* lui Péguy. Nu este nimic de obiectat la o exegeză inspirată, care a știut să extragă elixirul din lucrări recente ale lui Berdiaev, Evdokimov sau Guardini[17]. Eventual, ar fi putut zăbovi mai mult pe figura patetică a lui Ivan Karamazov, pe care unul din puținii lor urmași, Luigi Pareyson, l-a așezat în centrul interpretării sale ca fiind enigma ateismului și a teodiceei – Ivan, creația de neuitat care lasă cu mult în urmă fizionomia un pic convențională a lui Alioșa și pe aceea, expiatorie și impresionantă, a lui Dmitri. La fel, „demonul" sau „posedatul" printre „demoni" sau „posedați", ateul cu adevărat diabolic Stavroghin, nu este zugrăvit

[14] În *Esprit* 9/100 (mai 1941), 471-487.

[15] *Infra*, p. 91.

[16] *Infra*, p. 93.

[17] Romano Guardini, *L'Univers religieux de Dostoïevski*, tradus din germană de Henri Engelmann și Robert Givord, Paris, Éd. du Seuil, col. „Esprit", 1947.

cu trăsăturile sale de Satan romantic. *Et daemones credunt*[18]. Acest prinț al răului, până și când crede, crede din plictiseală. În schimb, odată cu Albert Camus, părintele Lubac a fost vizibil interesat de inginerul Kirillov, paladin al ideii fixe, obsedat și angoasat de libertatea umană, al cărui vis de libertate imperială eșuează lamentabil. Odată cu vertijul actului liber, Lubac a văzut în el fondul inexpugnabil de religiozitate ascuns în anumite atitudini de provocare și refuz. Un alt personaj, de cealaltă parte de această dată, Mîșkin, „idiotul", i-a captat atenția clarvăzătoare. El a descoperit în această ființă dezarmată, analizată fin de Romano Guardini, imaginea emblematică a nevinovaților cărora intrarea în Împărăție le e făgăduită de la bun început. Din nefericire, s-a mulțumit cu o lămurire despre prinț în calitatea lui de simbol cristic, ale cărui semnificații nu fuseseră epuizate toate de Guardini.

Din galeria ateilor lui Dostoievski se ivește marea siluetă a unui bătrân, Marele Inchizitor, „figura" „cea mai impresionantă" și „fără îndoială și cea mai profetică dintre toate câte le va zămisli geniul lui Dostoievski"[19]. Cardinalul de Sevilla este ateu cu dublu titlu: pentru el însuși și pentru alții. A încheiat un pact de alianță, nefaustian, cu Satana, de la care a moștenit puterea și minciuna. Nu e deloc nevoie să se facă predicator al necredinței și propagandist al laicismului. Ajunge să-i împartă mulțimii pâine, jocuri și farmece pentru a o face supusă și slabă, pentru a anestezia în ea fibra religioasă și a călăuzi cu blândețe spre neant turma alienată. Asociată bucuriei perverse de a împărți filtrele iluziei, Marilor Inchizitori le aparține amara știință a nihilismului care se întinde peste Europa asemenea unui văl funerar. Iată de ce adevăratul dușman al Cardinalului nu este un Dumnezeu inexistent, este Cristos, heraldul libertății. El este în realitate Anticristul sau unul dintre precursorii și delegații săi, din care istoria ne oferă câteva specimene înspăimântătoare. Desigur, profeția Inchizitorului, libertatea slăbită, apoi stoarsă de la mulțime, se află încă în fața noastră; până în prezent au putut fi denunțate formele subtile ale dictaturii conștiințelor, dar ea este pe drum, inexorabil, sub acoperirea secularismului. Această deghizare a binelui a fost necazul nemângâiat la bătrânețe al părintelui Lubac.

Toți autorii examinați de părintele Lubac, într-o vreme când sub ochii lui se petrec dezastrele războiului, au un impact foarte puternic – chiar și Auguste Comte, prin intermediul mișcării Action Française – asupra a ceea ce s-a numit apoi modernitate și, mai recent, postmodernitate. Dar Dostoievski este cel mai profund și cel mai perspicace, pentru că el este „omul subteran" și totodată răzbunătorul lui Dumnezeu. În el s-a cristalizat tot ce poate provoca

[18] „Și demonii cred" (Iac 2, 10).
[19] *Infra*, p. 263.

faptul de a fi chinuit de Dumnezeu, de la ură la iertare, de la refuz la invocare. Prin asta, părintele Lubac și-a dezvăluit și propriile motivații. Descoperitor de izvoare ale tradiției cum era, n-a cultivat niciodată erudiția în sine, de care era totuși atât de pasionat. El voia să furnizeze poporului creștin bogății care până atunci n-aveau moștenitori și erau lăsate aproape în paragină. Cu modestia sa excesivă, spunea cu dragă inimă că el doar a înșirat perle în coliere. Nu sufla un cuvânt despre munca și talentul pescuitorului de perle! Fiindcă avea ca scop numai să sature o lume modernă însetată de divin fără știrea ei. Întreaga operă a părintelui Lubac face să vibreze două corzi: struna exploratorului și a descoperitorului de comori, struna observatorului și a medicului fratern aplecat asupra relelor timpului său pentru a încerca să le vindece sau să le aline.

Nu s-a abătut de la linia pe care o învățase de la maestrul său, Maurice Blondel, și de la deviza: „Spune ceva care contează pentru cel ce nu crede." Ca și pentru credincios. *Drama umanismului ateu* este, într-adevăr, un avertisment adresat tuturor în legătură cu pericolele și ispitele ce hărțuiesc credința creștină și, pe urmele ei, credința în om. Ateismul flutură o gravă amenințare pentru lume, dar înlocuitorii lui, umanismul, scientismul, „terranismul", secularismul, utopia... n-au încetat, de două secole, să-i seducă pe creștini, *a dextris et a sinistris*. Henri de Lubac își începuse cariera în învățământ ca profesor de teologie fundamentală (la Institutul Catolic din Lyon). A rămas fidel dublei fațete a învățământului pe care l-a practicat: să arate în toată amplitudinea și plenitudinea sa misterul creștin ca adevăr ce se luminează el însuși și luminează întunericul, să atingă inima omului în accesul ei intim spre așezarea pasionantă a mărturiei, a vocației („punctul sacru despre care rostește *Pater noster*"). Acest ultim aspect este cel care atinge și câteodată face să vibreze paginile din comentariu. Dostoievski a orchestrat, ca să spunem așa, ceea ce Blondel îl învățase pe părintele Lubac:

> Să-l lăsăm pe Dostoievski să redea presentimentul ținuturilor misterioase care alcătuiesc adevărata patrie a omului celor care l-au pierdut printr-o utilizare falsificată a rațiunii: atunci le vom cere filozofilor noștri să le regăsească urma pornind de la rațiunea însăși![20]

Și mai departe:

> Dumnezeu este necesar omului. [...] Dumnezeu îi chinuie. [...] Omul este o ființă „teotropă". Asediată din toate părțile, credința este indestructibilă în inima sa. | ...| Ateismul occidental nu va domni decât un timp. [...] Fiindcă „omul nu poate trăi fără Dumnezeu" [...] elanul nestăvilit al sufletului creat după chipul lui Dumnezeu[21].

[20] *Infra*, p. 271.
[21] *Infra*, p. 273-274.

A păcătuit oare părintele Lubac prin optimism? Noaptea ateismului n-a încetat să-şi întindă umbrele pe pământ, ca umbra lui Buddha după Nietzsche. Dar moara lui Dumnezeu macină încet, deja înseamnă mult denunţarea răului ca bine pervertit. Fără grandilocvenţă, ba chiar fără elocinţă, autorul prezentului volum a întrebuinţat fluiditatea stilului său cristalin, claritatea convingătoare a argumentării sale pentru a demonta minciuna şi neantul idolilor făcuţi de mâna omului. El depăşea astfel punctul de vedere al actualităţii imediate, circumstanţele, de altfel, îl constrângeau la acest lucru. Activ angajat în Rezistenţă, înconjurat de tovarăşi ameninţaţi ca şi el, iar unii mai mult decât el, îşi redacta minunatele texte în grava ambianţă a unei morţi amânate, făcând într-un fel, prin procură, experienţa metafizică a „primordialităţii trăite a momentului absolut al morţii"[22]. Putem citi concluzia studiului despre Dostoievski şi a întregii cărţi ca pe un omagiu discret adus părintelui Yves de Montcheuil, împuşcat de germani în august 1944. Împrumutând, ca să spunem aşa, ultima privire a prietenului său, părintele Lubac a îndrăznit să contemple „această lume din punctul de vedere al morţii, adică din punctul de vedere al veşniciei"[23].

Chantilly, 25 februarie 1998
XAVIER TILLIETTE, sj.
Profesor emerit al Institutului Catolic din Paris
şi al Universităţii Gregoriene din Roma

[22] *Infra*, p. 311.
[23] *Infra*, p. 312.

PREAMBUL LA *OPERE COMPLETE* ÎN LIMBA ITALIANĂ

Editura Jaca Book se lansează într-o întreprindere nebunească, cu o ardoare pe care nu pot decât s-o admir. Toate obiecţiile fiind îndepărtate, a trebuit să consimt la ea. În curând trebuie să apară, într-o nouă traducere, lucrarea mea *Catholicisme*, veche deja de patruzeci de ani. În gândirea editorilor, acesta trebuie să fie primul dintr-o serie de aproximativ treizeci de volume reunite sub titlul general *Opere complete*. Victor Hugo, într-o apostrofă celebră, îi amintea lui Napoleon, care se arăta îmbătat de visurile sale de viitor: „Sire, viitorul este al lui Dumnezeu!" Am fost tentat să le strig asta editorilor de la Jaca Book atunci când mi-au destăinuit proiectul lor grandios. Dar, de vreme ce zarurile au fost aruncate, după ce le-am adresat un amical mulţumesc, pentru a-i asculta, trebuie să trasez în câteva linii planul adoptat.

Nu este un plan cronologic, ci tematic. Au fost prevăzute nouă secţiuni, după nouă centre principale de interes. Circumstanţele determinându-mă să tratez subiecte foarte diferite, această împărţire nu prezenta mare dificultate, cu condiţia să nu se caute prea multă rigoare. Fiecare secţiune trebuie, aşadar, să cuprindă în sine un anumit număr de volume (variind de la două la şase). Mai multe dintre ele vor fi completate printr-o selecţie a articolelor sau prin lucrări inedite referitoare la subiectul operei principale; unele vor constitui ediţii revăzute şi adăugite.

La începutul fiecărui volum, va fi dat, la timpul său, un sumar mai amănunţit, căruia îi vor putea fi adăugate unele explicaţii. Întocmirea generală expusă aici va putea fi uşor modificată pe parcurs, dacă acest lucru va apărea de dorit în vederea unui echilibru mai bun. Dar poate că acestea sunt propuneri himerice. Singurul avertisment pe care autorul ţine să-l încredinţeze eventualilor cititori ai acestei ediţii italieneşti este următorul:

Dacă, aşa cum socotim, există în această masă de scrieri disparate o anumită unitate de spirit fundamentală, aceasta nu constă în pretenţia de a aduce ceva cu totul nou în domeniul cercetării teologice, nici în aceea de a prezenta, chiar în manieră incoativă, o sistematizare doctrinală. Lăsând altora mai dotaţi asemenea sarcini, efortul nostru n-a constat niciodată, în ceea ce priveşte esenţialul, chiar şi atunci când a trebuit să se exercite prin

luptele timpului nostru, decât în a face mai bine cunoscute, şi prin aceasta chiar mai bine judecate, mai iubite, comorile marii Tradiţii catolice – am spune chiar: câteva din marile ei locuri comune – prea necunoscute de mulţi, câteodată puţin cunoscute realmente chiar de aceia care ar vrea sincer s-o menţină şi s-o apere. Încredinţat că avem nevoie, pentru ca revelaţia divină să poată rodi de la o epocă la alta în spiritele şi în faptele noastre, să ne înrădăcinăm adânc în moştenirea sa şi să bem de la izvoarele sale curate, ambiţia noastră a fost întotdeauna, şi rămâne şi astăzi, aceea de a oferi celor care au mijloacele de a face o lucrare constructivă şi de a elabora sintezele noi pe care le cer transformările universului nostru câteva materiale de bază.

Dorinţa noastră ar fi, de asemenea, ca printr-una sau alta din aceste scrieri, a căror insuficienţă o resimţim totuşi din ce în ce mai bine – de n-ar fi decât din cauza problematicii sau a vocabularului, pe care ritmul precipitat al secolului le învecheşte rapid – să facem să se întrevadă pentru unii din fraţii noştri această Lumină care a venit să lumineze în noaptea noastră pentru a ne arăta calea, „până se vor ivi zorii şi va răsări luceafărul de dimineaţă în inimile noastre".

23 octombrie 1978
HENRI DE LUBAC, sj.

Drama umanismului ateu

CUVÂNT ÎNAINTE

Dacă diferitele capitole ale acestei lucrări nu sunt organizate într-un tot sistematic, obiectul lor, în intenția autorului, este totuși cu adevărat unitar. Sub nenumăratele curente de suprafață ce duc gândirea contemporanilor noștri în toate sensurile, ni s-a părut că există într-adevăr un curent profund, vechi deja, sau mai degrabă un soi de nemărginită *derivă*: prin acțiunea unei părți însemnate a elitei sale gânditoare, umanitatea occidentală își renegă originile creștine și se abate de la Dumnezeu. Nu vorbim despre un ateism vulgar, care aparține mai mult sau mai puțin tuturor timpurilor și nu oferă nimic semnificativ, și nici despre un ateism pur critic, ale cărui efecte continuă să se afișeze astăzi, dar care nu constituie o forță vie pentru că se dovedește incapabil să înlocuiască ceea ce distruge: bun numai să pregătească albia aceluia despre care vrem să vorbim. Din ce în ce mai mult, ateismul contemporan se vrea pozitiv, organic, constructiv. Alăturând unui imanentism de natură mistică o conștiință lucidă a devenirii umane, el adoptă trei chipuri principale, pe care le-ar putea simboliza cel puțin trei nume: Auguste Comte, Ludwig Feuerbach (la care trebuie adăugat numele discipolului său Karl Marx) și Friedrich Nietzsche. Printr-o serie de intermediari, printr-o serie de adaosuri, de amestecuri și adesea și de deformări, doctrinele acestor trei gânditori ai secolului trecut inspiră astăzi chiar trei filozofii ale existenței, sociale și politice, ca și individuale, fiecare exercitând o atracție puternică. Actualitatea studierii lor este, așadar, mai mult decât evidentă. Oricare ar fi vicisitudinile cauzelor sau părților ce se luptă între ele în avanscenă, ele riscă, poate sub forme reînnoite, să fie actuale încă mult timp.

Umanism pozitivist, umanism marxist, umanism nietzschean: mult mai mult decât un ateism propriu-zis, negația ce stă la baza fiecăruia dintre ele este un antiteism și, mai precis, un anticreștinism. Oricât de opuse ar fi între ele, implicațiile lor, ascunse sau fățișe, sunt numeroase și, așa cum au un fundament comun în respingerea lui Dumnezeu, tot așa își află și consecințe analoage, între care principala este strivirea persoanei umane. Ne-am străduit să punem aici în lumină acest dublu caracter, socotind că această simplă expunere va fi, fără îndoială, dacă nu cea mai eficace dintre „respingeri",

cel puțin cea prin care se cădea să începem. În aceste pagini cititorul nu va găsi aproape nici o discuție teoretică. Și nu va găsi nimic din ceea ce se cheamă în mod obișnuit „teologie". Nu este decât un tablou istoric, a cărui trăsătură esențială, care ne-a apărut adesea prea puțin marcată în alte părți, a fost puternic accentuată.

Așadar, este vorba, înainte de toate, de o „luare la cunoștință", propusă creștinilor, despre situația spirituală a lumii în care sunt angajați. Ținem seama de faptul că pozitivismul este o imensă construcție dedicată filozofiei științifice și „politicii pozitive"; că marxismul, care și-a primit *summa*, dacă nu chiar biblia sa în *Capitalul*, este un vast și puternic sistem de economie politică și socială; că gândirea lui Nietzsche oferă o mare cantitate de resurse pedagogice, în sensul cel mai adânc al cuvântului, de o extraordinară bogăție. Se întâlnesc aici multe elemente față de care un creștin nu trebuie, ca atare, să ia poziție; multe altele, adesea contradictorii între ele, pe care ar avea dreptul să le considere ca ale sale, scoțându-le din sinteza care le denaturează și reconciliindu-le. Nenumăratele îndrăzneli nu trebuie să-i provoace teamă. Să adăugăm, de asemenea, că poate citi, chiar și sub cuvintele cele mai blasfematoare, critici a căror justețe va trebui s-o recunoască. Cele trei ansambluri nu sunt, de altminteri, trei blocuri fără fisură. În viață reală a conștiințelor se operează destule disocieri, în așa fel încât cei care se numesc și care sunt poate în mare parte pozitiviști, marxiști sau nitzscheeni nu sunt în aceeași măsură și atei. Unii, de exemplu, lăsând deschisă problema metafizică, nu se raliază la marxism decât datorită programului său social sau chiar, fără examinarea amănuntelor acestui program, datorită propriilor lor aspirații sociale; mai creștini, câteodată, decât cei care îi combat; de asemenea, sunt adesea interpreți mai clarvăzători ai istoriei. Anumite maxime de origine comtiană au putut servi drept expresie a ceea ce este mai sănătos în mediile conservatoare. Ba mai mult, o știm la fel de bine, numeroase păreri a căror influență este mai mult sau mai puțin marxistă, nitzscheană sau pozitivistă își pot găsi deja locul în cutare sau cutare schiță a noilor sinteze, cărora, cu toate acestea, nu le contestăm nici ortodoxia, nici valoarea, nici chiar oportunitatea. Opera de asimilare nu încetează niciodată în Biserică și nu este niciodată prea devreme pentru a o întreprinde! Asta nu înseamnă că nu există o logică internă a sistemelor, așa cum le-a construit și le întreține inspirația lor de bază. Este ceea ce trebuie neapărat văzut cu toată claritatea mai întâi, dacă nu vrem să riscăm să ne înșelăm în chip periculos. În triplul caz prezent, această inspirație, această logică împing cu putere umanitatea noastră departe de Dumnezeu, obligând-o totodată la o îndoită sclavie, socială și spirituală.

Convingerea lui Feuerbach și a lui Marx, ca și aceea a lui Comte și Nietzsche, era că credința în Dumnezeu va dispărea pentru totdeauna. Acest soare apunea pe orizontul nostru pentru a nu se mai ridica niciodată. Ateismul lor se credea și se voia definitiv, având, gândea el, asupra vechilor ateisme avantajul de a înlătura până și problema care făcuse ca Dumnezeu să se nască în conștiință. Antiteiști asemeni lui Proudhon, și încă într-un sens și mai radical, n-au tras concluzia, ca el, că existența lui Dumnezeu, ca și aceea a omului, „este dovedită de antagonismul lor veșnic". N-au avut, asemeni lui, acel sentiment al unei reîntoarceri ofensive a misterului, al unui mister care nu este doar cel al omului, după fiecare încercare făcută de a-l învinge. Sub varietatea stilurilor sale, „umanismul" lor ne apare la fel de orb. Nietzsche însuși a rămas zidit în noaptea sa. Totuși soarele nu a încetat să răsară! Marx nu era încă mort, Nietzsche nu-și scrisese încă cele mai înfocate dintre cărțile sale, când un alt om, geniu neliniștitor și el, dar profet mai adevărat, vestea, prin fulgurații stranii, biruința lui Dumnezeu în sufletul omenesc, învierea sa veșnică.

Dostoievski nu e decât un romancier. Nu aduce nici un sistem, nu oferă nici o soluție teribilelor probleme pe care i le pune secolului nostru organizarea vieții sociale. Este, dacă vreți, o inferioritate. Să știm cel puțin să recunoaștem semnificația unui asemenea fapt. Nu este adevărat că omul, așa cum pare să se spună câteodată, n-ar putea organiza pământul fără Dumnezeu. Ceea ce e adevărat este că, fără Dumnezeu, nu poate, la urma urmei, decât să-l organizeze împotriva omului. Umanismul exclusiv este un umanism inuman. În rest, credința în Dumnezeu, această credință pe care ne-o insuflă creștinismul într-o transcendență mereu prezentă și mereu exigentă, nu are drept scop să ne instaleze comod în existența noastră pământească ca să adormim în ea – oricât de agitat ar trebui să fie somnul nostru. Mai degrabă ca ne neliniștește și vine să rupă neîncetat preafrumosul echilibru al concepțiilor noastre mentale și al construcțiilor noastre sociale. Pătrunzând într-o lume ce tinde mereu să se închidă, Dumnezeu îi aduce, fără îndoială, o armonie superioară, care nu trebuie atinsă decât cu prețul unei serii de rupturi și de lupte, serie la fel de lungă ca și durata însăși. „Nu am venit să aduc pacea, ci sabia." Cristos este, înainte de toate, marele tulburător. Asta, desigur, nu vrea să însemne că n-ar exista, așa cum rezultă din Evanghelie, o doctrină socială a Bisericii. Cu atât mai puțin tinde acest fapt să-i abată pe creștini, oameni și membri ai cetății ca și frații lor, de la a căuta să rezolve, conform principiilor credinței lor, problemele cetății: dimpotrivă, ei sunt împinși de o necesitate în plus. Dar, în același timp, ei știu că, destinul omului fiind veșnic, el nu trebuie cu nici un chip să-și afle odihna aici pe pământ. Pământul, care fără Dumnezeu n-ar putea înceta să fie un haos decât devenind închisoare, este în realitate locul minunat și dureros unde se plămădește ființa

noastră veşnică. Astfel, credinţa în Dumnezeu, pe care nimic n-o va smulge din inima omului, este singura flacără care întreţine, omenească şi divină, speranţa noastră.

Crăciunul 1943

N. B. – Prima şi a treia parte a acestei lucrări dezvoltă o serie de studii apărute în *Cité nouvelle* din 1941 până în 1943. Ţinem să mulţumim aici părinţilor Desbuquois şi Bernard pentru primirea binevoitoare pe care au făcut-o întotdeauna acestor studii.

Era necesar să se încerce publicarea acestei lucrări sub Ocupaţie. Ea a fost redactată ţinând cont de necesităţile pe care le impunea cenzura şi a fost tipărită înaintea eliberării Parisului. Ceea ce explică pe de o parte anumite insistenţe, pe de altă parte şi în special, anumite reticenţe, anumite tăceri. Aşa cum este, reprezintă o mărturie. Cu indulgenţa cititorului o dăm la lumină fără a schimba nimic.

Notă la a III-a ediţie. – Această nouă ediţie le reproduce, cu mici diferenţe, pe cele două precedente. Am făcut un anumit număr de adăugiri mărunte, fie în text, fie în note, însă fără a-i înlătura lucrării caracterul fragmentar pe care circumstanţele alcătuirii sale îl impuseseră.

20 iulie 1945

Notă la a VI-a ediţie. – Dacă autorul ar fi vrut să remedieze neajunsurile acestor pagini, să ţină, de asemenea, cont de evenimente, în sfârşit, să profite de numeroasele studii cărora subiectul, imens şi fundamental, le-a făcut loc de atunci, i s-ar fi impus o refacere totală. Cum nu poate proiecta o asemenea refacere, autorul permite, cu excepţia rarelor retuşuri, reeditarea lucrării ca atare. Pentru un anumit număr de adaosuri, trimite cititorul la un mic volum publicat la Éditions du Témoignage chrétien (1950): *Affrontements mystiques*, în special la capitolele I, „Căutarea unui om nou", şi III, „Nietzsche mistic". Pentru interpretarea lui Dostoievski trebuie aduse precizări importante ţinând cont de introducerea făcută de părintele Xavier Tilliette la *La Légende du grand Inquisiteur* (Paris, Desclée de Brouwer, 1958). Un profund diagnostic spiritual al ateismului contemporan a fost dat de Hans Urs von Balthasar în *Dieu et l'homme d'aujourd'hui* (trad. Robert Givord, Desclée du Brouwer, 1958), mai ales a doua parte: „Religion et christianisme". Pentru prelungirile *Dramei* în literatura actuală în Franţa: André Blanchet, *La Littérature et le spirituel* (Paris, Aubier, 1959).

Partea întâi

DRAMA UMANISMULUI ATEU

I

O neînțelegere tragică

O admirabilă sculptură aflată în catedrala din Chartres îl reprezintă pe Adam, cu bustul abia șlefuit, ieșind din țărâna maternă și modelat de mâinile divine. Chipul celui dintâi om reproduce deja trăsăturile celui care l-a plămădit. Alegorie în piatră, traducându-le ochilor, într-o manieră pe cât de simplă pe atât de expresivă, cuvintele misterioase ale Genezei: „Dumnezeu l-a făcut pe om după chipul și asemănarea sa."

De la origini, tradiția creștină n-a încetat să comenteze acest verset. Ea a recunoscut în el primul nostru titlu de noblețe, temeiul măreției noastre. Rațiune, libertate, nemurire, stăpânire asupra naturii: tot atâtea prerogative divine la sursa lor, pe care Dumnezeu le comunică făpturii sale și pe care le face să strălucească pe chipul ei. Întemeindu-l pe om încă de la început după chipul lui Dumnezeu, fiecare dintre aceste prerogative trebuie să se dezvolte apoi până la a desăvârși în el asemănarea divină. Astfel, ele îi deschid cel mai înalt dintre destine.

„Cunoaște-te, așadar, omule!" Acesta este strigătul pe care, prin vocea învățătorilor și apologeților săi, Biserica primelor veacuri îl lansează pretutindeni în jurul ei. Reluând, după Epictet, acel *gnôhti seauton** al lui Socrate, ea îl transformă și îl aprofundează[1]. Din ceea ce era, în special pentru înțeleptul antic, un îndemn la atenție morală, ea face un apel la o evaluare metafizică. Cunoaște-te, spune ea, cunoaște-ți adică noblețea și demnitatea, înțelege măreția ființei tale și a vocației tale, a acestei vocații care îți constituie ființa. Învață să vezi în tine spiritul, reflex al lui Dumnezeu, făcut pentru Dumnezeu. „O, omule, nu disprețui ceea ce este admirabil în tine! Nu ești mare lucru, după cât ți se pare, dar te voi învăța că în realitate ești un lucru mare!... Ia aminte la ceea ce ești! Apreciază demnitatea ta regească! Cerul nu a fost făcut după chipul lui Dumnezeu, asemenea ție, nici luna, nici soarele, nici

---

* Cunoaște-te pe tine însuți (*gr.*).

[1] Vezi, de exemplu, Clement din Alexandria, *Stromata*, 17, c.3; Vasile, *Omilii*. Cf. *Deuter.*, 15, 9. Cf. Festugière, *L'Idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, pp. 23-24; Gilson, *La Théologie mystique de Saint Bernard*, pp. 91-93 și 181-182; *L'Esprit de la philosophie médiévale*, vol. 2, pp. 6-8.

nimic din ceea ce se vede în creație... Vezi că, din tot ceea ce există, nimic nu e în stare să cuprindă măreția ta."[2] Unii filozofi ți-au spus că ești un „microcosmos", o mică lume alcătuită din aceleași elemente, înzestrată cu aceeași structură, supusă acelorași ritmuri ca și universul cel mare; ți-au explicat că ești făcut după chipul lui și că te supui legilor sale; au făcut din tine o rotiță, cel mult un compendiu al mașinăriei cosmice. Nu se înșelau în întregime. Prin trupul tău și prin tot ceea ce, în tine, poate fi numit „natură", acest lucru este adevărat. Dar dacă aprofundezi mai mult și dacă reflecția ta se lămurește cu îndrumările cărților sfinte, atunci vei fi uimit de adâncimile ce se vor deschide în tine[3]. Spații de neînțeles se vor întinde în fața privirii tale. Îți vei da seama curând că, într-un fel de infinitate, tu depășești pretutindeni această mare lume și că în realitate el, „macrocosmosul", este conținut în acest aparent „microcosmos"... *In parvo magnus**. Am putea crede că e un paradox împrumutat de la unul dintre marii noștri idealiști moderni. Nici vorbă. Formulat de Origene, apoi de Sfântul Grigore din Nazianz, a fost apoi repetat de mulți alții[4]. Sfântul Toma d'Aquino îi va da o traducere echivalentă atunci când va spune că sufletul este în lume *continens magis quam contenta***, și îl vom mai regăsi și în gura lui Bossuet al nostru[5].

Fără îndoială, omul e făcut din țărână și noroi – am spune azi, ceea ce înseamnă același lucru –, provine din animalitate. Biserica nu uită acest lucru, găsindu-l atestat în aceeași pagină a Genezei. Pe lângă aceasta, fără îndoială că omul este și păcătos. Biserica nu încetează să i-o amintească. Stima de sine pe care vrea să i-o insufle nu provine dintr-o viziune superficială și naivă. Ca și Cristos, ea știe „ce este în om"... Dar ea știe, deopotrivă, că această smerenie a originilor sale trupești nu împiedică întru nimic caracterul

[2] Grigore de Nyssa, *In cantica*, omilia a II-a; *De mortuis*. Pseudo-Nyssa, *Cea dintâi omilie despre crearea omului*. Vasile, *In psalmum 48*, 8 etc. „Maeștrii, spune și Eckhart, învață că partea cea mai puțin nobilă a sufletului este mai nobilă decât ceea ce există mai elevat în cer": „Le Livre de la consolation divine", *Traités et sermons*, tr. fr., 1942, p. 76.

[3] Grigore de Nyssa, *Despre crearea omului*, c. 16. Ioan Damaschinul, *De duabus voluntatibus*. Maxim Mărturisitorul, *Mystagogie. Ambiguorum liber* etc. Cf. Isaac din Stella, predica a II-a: „Redi ad cor. Foris pecus es, ad imaginem mundi; unde et minor mundus dicitur homo. Intus homo ad imaginem Dei: unde potest deificari" (PL, 194, 1695). [Revino la inimă. Exterior, ești animal, după chipul lumii; de aceea se spune despre om că este o lume în mic. Interior, ești om, după chipul lui Dumnezeu, de aceea te poți îndumnezei.]

[4] Origene, *A cincea omilie la Levitic*; cf. *Prima omilie la Geneză*, nr. 12. Grigore din Nazianz, al XXXVIII-lea discurs, c. 11. Andrei din Creta, *Prima predică despre adormirea Mariei*. Iacob din Edessa, *Hexaemeron*. Meister Eckhart, „Sermon sur Luc", I, 26 (*Sermonstraités*, trad. Paul Petit, 1942, pp. 14-15).

[5] Predică la Bunavestire.

* Ceea ce e mare este conținut în (ceea ce e) mic (*lat.*).

** Conținător mai degrabă decât conținut (*lat.*).

sublim al vocației sale și că toate tarele ce pot rezulta din păcat nu împiedică deloc dăinuirea acestei vocații, principiu al unei măreții inalienabile. Ea socotește că aceasta trebuie să se manifeste chiar și în condițiile vieții prezente, ca un izvor de libertate și ca un principiu de progres, revanșă necesară asupra forțelor răului. În sfârșit, ea recunoaște în misterul Dumnezeului întrupat garanția vocației noastre și consacrarea definitivă a măreției noastre. De aceea poate ea celebra în fiecare zi în liturghia sa „demnitatea substanței umane"[6], chiar înainte de a se înălța până la contemplarea noii noastre nașteri...

Aceste adevăruri elementare ale credinței noastre ne par astăzi banale – chiar dacă prea adesea le neglijăm importanța. Ne vine greu să ne imaginăm tulburarea pe care au adus-o în sufletul antic. La întâia lor vestire, omenirea a fost înălțată de speranță. O munceau presentimente obscure, care, printr-un ricoșeu, îi ascuțeau conștiința stării sale mizere. S-a simțit eliberată. Bineînțeles, la început nu era vorba de acea eliberare exterioară, de acea dezrobire socială care trebuia să fie, de exemplu, suprimarea sclaviei. Aceasta, care nu devine posibilă decât cu ajutorul unor condiții de ordin tehnic și economic, s-a realizat lent, dar, cu siguranță, sub acțiunea ideii creștine de om.[7] „Dumnezeu, spunea tot Origene, i-a creat pe toți oamenii după chipul său, i-a modelat unul câte unul."[8] Dar încă de la început această idee exercitase o influență mai profundă. Prin ea, omul a fost eliberat, în propriii ochi, de sclavia ontologică pe care Destinul o făcea să apese asupra lui. Așadar, astrele, în cursul lor imuabil, nu mai dirijau implacabil destinele noastre! Mai mult, orice om,

[6] Liturghia romană, ofertoriu: „Deus, qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti..." [Dumnezeule, tu care ai creat în chip minunat demnitatea substanței umane...]; Bruno de Segni: „Magnus honor, magna nobilitas, ad Dei imaginem et similitudinem esse hominem factum!" [Este o mare onoare, semn de mare noblețe că omul a fost făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu!]; *Tractatus de interiori domo:* „Intellige dignitatem tuam, nobilis creatura!" [Înțelege-ți demnitatea, nobilă creatură!] (PL, 187, 547). Cf. Arnaud de Bonneval (PL, 189, 1534) etc.

[7] Putem adera la următoarele reflecții ale comandantului Lefebvre de Noettes, *L'Attelage à travers les âges* (1931), p. 178: „Factorii morali nu sunt singurii care dirijează soarta omului; alături de ei se află condiții materiale imperioase și, după părerea noastră, n-am putea să înțelegem mișcarea socială a Evului Mediu, una dintre cele mai profunde pe care le-a cunoscut omenirea, dacă ignorăm invenția genială care, sub primii Capețieni, a revoluționat mijloacele de transport, a înzestrat industria cu posibilități noi și aproape fără limite și a făcut din om un conducător de forțe." Dar, în concluzia sa, autorul își depășește propria gândire, scriind că studiul acestei invenții ne face să pătrundem în „zona profundă a cauzelor". R. Aron și A. Dandieu spun mai bine în *La Révolution nécessaire*, p. 78: „Mulțumită acestor invenții tehnice rămase anonime, tendințele proprii noii societăți se pot dezvolta liber." Cf. Hegel, *Philosophie de l'histoire*, trad. Gibelin, vol. 2, p. 116.

[8] Origene, *Commentaire sur saint Jean*, vol. 13, nr. 28 (PG, 14, 468).

oricine ar fi fost, avea o legătură directă cu Creatorul, Stăpân chiar şi al stelelor! Nenumăratele Puteri – zei, genii sau demoni – care strângeau viaţa omenească în plasa voinţelor lor tiranice, neliniştind sufletul cu toate spaimele lor, iată că s-au prefăcut în pulbere, iar principiul sacru care se rătăcise în ele se regăsea unificat, purificat, sublimat, într-un Dumnezeu izbăvitor! Nu doar o mică elită era acum în drept să spere, mulţumită cine ştie cărei secrete evaziuni, că va putea rupe cercul fatal: ci întreaga omenire, în noaptea ei, s-a descoperit brusc iluminată şi a devenit conştientă de libertatea sa regală. S-a terminat cu cercul! S-a terminat cu soarta oarbă! S-a terminat cu *Heimarménè*! S-a terminat cu *Fatum*! Dumnezeul transcendent, Dumnezeul „prieten al oamenilor", revelat în Isus, deschidea tuturor o cale pe care nimic nu avea s-o mai închidă[9]. De aici acel puternic sentiment de voioşie răspândit pretutindeni în primele scrieri creştine. Trebuie să regretăm că această literatură, din atâtea motive, dintre care poate nu toate sunt invincibile, se află astăzi atât de departe de noi. De ce bogăţie şi de ce forţă nu se lipseşte credinţa noastră ignorând, de pildă, acele cântece de biruinţă şi chemări antrenante ce răsună în *Protrepticul* unui Clement din Alexandria[10]!

Or, dacă urmăm cursul secolelor pentru a ajunge până la zorile „timpurilor moderne", facem o descoperire stranie. Vedem că însăşi ideea creştină de om, care fusese primită ca o eliberare, începe să fie resimţită ca un jug. Vedem că tocmai acest Dumnezeu, în care omul învăţase să vadă pecetea propriei măreţii, începe să-i apară ca un antagonist, adversarul demnităţii sale. Ar dura prea mult să examinăm ce neînţelegeri, ce deformări, ba chiar ce mutilări şi totodată ce infidelităţi, sau ce efect al unei orbitoare nerăbdări şi ce soi de *hybris* au dus la această situaţie. Cauzele istorice sunt numeroase şi complexe. Dar faptul există, simplu şi masiv. La fel ca şi vechii Părinţi, marii doctori medievali, la rândul lor, indiferent de şcoală, glorificaseră omul, expunând învăţătura dintotdeauna a Bisericii privitoare la raportul omului cu Dumnezeu: *In hoc homo magnificatur, in hoc dignificatur, in hoc praeeminet omni creaturae!**[11] Dar într-o zi omul nu-a mai fost mişcat de această învăţătură. Dimpotrivă, a început să creadă că, de-acum înainte, nu s-ar stima şi n-ar putea înflori în libertate decât dacă s-ar rupe mai întâi de Biserică,

[9] Cf. Festugière, *op. cit.*, pp. 101-115 şi 161-169. Louis Bouyer, *Le Mystère pascal*, pp. 111 şi 115. Apostolii lui Cristos erau „apostolii libertăţii": Sfântul Irineu, *Adversus haereses*, I.3, c. 13 şi I.4, c. 56.

[10] Traducere Mondésert, în colecţia *Sources chrétiennes* (1943). Vezi îndeosebi primul şi ultimul capitol.

[11] Sfântul Toma, *De malo*, s 5, a 1; *Contra gentes*, I 3, c 147. Tolet, *In primam partem S. Thomae.* Toţi scotiştii etc.

* Măreţia omului, demnitatea lui constă în aceea că se află deasupra întregii făpturi (*lat.*).

apoi de însăşi Fiinţa transcendentă de care îl făcea să depindă tradiţia creştină. Căpătând la început aspectul unei reîntoarceri la păgânismul antic, această mişcare de ruptură urma să se accelereze şi să se extindă pe parcursul secolelor al XVIII-lea şi al XIX-lea, pentru a ajunge, după multe etape şi multe vicisitudini, la formele cele mai îndrăzneţe şi mai virulente ale ateismului modern. Umanism absolut, care se pretinde singurul veritabil şi în ochii căruia un umanism creştin nu poate fi decât bătaie de joc.

Acest umanism ateu nu se confundă în nici un fel cu ateismul hedonist şi grosolan materialist, fenomen întotdeauna banal, care se întâlneşte în multe epoci şi care nu merită să ne reţină atenţia. El este, de asemenea, cu totul opus în principiul său – nu spunem în consecinţele sale – unui ateism deznădăjduit. Dar, să luăm seama la aceasta, nu ar fi suficient nici să-l calificăm drept un ateism critic. Într-adevăr, el nu se prezintă ca simplu rezultat al unei chestiuni speculative şi, mai cu seamă, nici ca o soluţie pur negativă: ca şi cum, începând la vremea maturităţii sale să reconsidere problema lui Dumnezeu, inteligenţa şi-ar fi dat în sfârşit seama că demersurile ei nu puteau duce nicăieri, sau chiar că duceau la un final opus faţă de cel în care crezuse multă vreme. Fenomenul ce domină istoria conştiinţei în aceste din urmă veacuri apare în acelaşi timp mai profund şi mai arbitrar. Inteligenţa nu este singura angajată aici. Problema pusă era o problemă omenească – era *problema* umană –, iar soluţia ei este o soluţie ce se vrea pozitivă. Omul îl elimină pe Dumnezeu pentru a reintra el însuşi în posesia măreţiei umane, care îi pare deţinută pe nedrept de un altul. În Dumnezeu, el doboară un obstacol pentru a-şi cuceri libertatea.

Umanismul modern se construieşte, aşadar, pe un resentiment şi debutează cu o opţiune. Putem, împrumutând un cuvânt de la Proudhon, să-l numim un *antiteism*. Doar că, la Proudhon, acest antiteism se exercita înainte de toate în domeniul social, unde era mai ales o luptă împotriva unei false idei despre Providenţă[12]. Era un refuz de a se resemna în faţa *contradicţiilor economice*, generatoare de mizerie, pe care o conspiraţie mai mult sau mai puţin conştientă a economiştilor şi proprietarilor le declara aprobate în cer, mergând uneori până la a le celebra ca *armonii*. Aşadar, Proudhon se lua mai puţin de Dumnezeu însuşi şi mai mult de o anumită manieră de a recurge la autoritatea lui. Apoi, extinzându-şi concepţia până în domeniul metafizic, gândeşte totuşi că „Dumnezeu este inepuizabil": lupta în care omul intră în mod necesar cu El este „o luptă veşnică"; „ipoteza divină" renaşte de fiecare dată din „dizolvarea sa în realitatea umană"; întotdeauna, dincolo de negări şi excluderi, se iveşte ceva de dincolo de om – Proudhon spune

[12] El spune: „Mitul providenţei".

cel mai adesea: Dreptatea – care se impune omului şi îl împiedică să se considere vreodată pe sine drept Dumnezeu. De aceea, Proudhon refuză expres, chiar şi atunci când le suferă influenţa şi le plagiază limbajul, să-i urmeze pe cei pe care-i numeşte „umaniştii" sau „noii atei"[13]. Aceştia concep un antiteism mai radical. Merg mai departe în opoziţie şi în negare, pentru că pornesc de la un refuz mai complet. Avem de-a face aici cu o istorie dramatică. Este, în punctul ei maxim de concentrare, marea criză a timpurilor moderne, cea în care suntem prinşi astăzi şi care se desfăşoară în exterior, în dezordine, care zămisleşte tiraniile şi crimele colective, care se traduce în foc, ruine şi sânge.

[13] *Philosophie de la misère*, vol. I, pp. 253, 388-389, 397-398 etc.

II
Feuerbach şi iluzia religioasă

Să ne oprim o clipă privirile asupra celor doi oameni care pot fi consideraţi ca principalii protagonişti ai dramei, fie că ne gândim la acţiunea lor efectivă, fie că îi luăm cu titlu de simboluri. Sunt doi gânditori germani ai ultimului secol, Ludwig Feuerbach şi Friedrich Nietzsche.

Nimic astăzi nu-i mai contestă măreţia celui de-al doilea. Neglijat la început de filozofii de profesie, câteodată îndepărtat de ei cu iritare, a sfârşit prin a li se impune tuturor. A trecut timpul în care se putea scrie despre el că nu e „altceva decât un Goethe nervos şi surescitat"[14]. Primul, dimpotrivă, luându-l izolat, nu ar merita decât un loc onorabil, care nu i-a fost niciodată refuzat într-o bună istorie a filozofiei. Dar importanţa sa vine mai ales din faptul că uneşte marele curent speculativ care a fost idealismul german şi marele curent de idei şi de fapte revoluţionare care trebuia să-i fie principalul, dacă nu cel mai legitim moştenitor. Feuerbach a „demolat" construcţia hegeliană şi nu a întemeiat mişcarea comunistă. De altminteri, între Hegel şi Marx, produce o impresie destul de palidă – deşi, după spusa lui Engels, a fost „singurul filozof remarcabil"[15] din întreaga posteritate hegeliană imediată. În orice caz, el nu este într-o măsură mai mică veriga ce îl uneşte pe Marx de Hegel; nu este mai puţin „transformatorul" mulţumită căruia Hegel se regăseşte în Marx, răsturnat şi totodată continuat[16].

În anii ce au urmat morţii lui Hegel, survenită în 1831, interesul dezbaterilor filozofice se concentrează asupra problemei lui Dumnezeu, iar scizi-unea între dreapta şi stânga hegeliene s-a produs cu privire la această problemă,

[14] Emile Faguet, *En lisant Nietzsche*, p. 33.

[15] Engels, *Ludwig Feuerbach şi sfârşitul filozofiei clasice germane*, cap. 4. Cf. Nicolas Berdiaev, *Les Sources et le sens du communisme russe*, p. 215: „Fără îndoială, Feuerbach a fost cel mai genial dintre filozofii atei ai secolului al XIX-lea."

[16] Chiar Marx a scris referitor la el în „Scrisoare către social-democraţi" din 24 ianuarie 1865: „În comparaţie cu Hegel, Feuerbach e de-a dreptul sărac. Totuşi, după Hegel, el a făcut epocă întrucât a accentuat punctele neplăcute pentru conştiinţa creştină şi importante pentru progresul criticii filozofice, dar lăsate de Hegel într-un clarobscur mistic"; vezi şi *Misére de la philosophie*, tr. fr. (1896), p. 246.

şi nicidecum în problema politică sau socială[17]. Feuerbach va apărea repede ca şeful stângii. Planul său este paralel cu acela al prietenului său Fridrich-David Strauss, istoricul originilor creştinismului. După cum Strauss încerca să dea socoteală din punct de vedere istoric de iluzia creştină, el a încercat să dea socoteală din punct de vedere psihologic de iluzia religioasă în general sau, cum o spune el însuşi, să găsească în antropologie secretul teologiei. În *Viaţa lui Isus* (1835), Strauss spunea în fond: Evangheliile sunt mituri în care se exprimă aspiraţiile poporului evreu. Feuerbach va spune, de asemenea: Dumnezeu nu este decât un mit în care se exprimă aspiraţiile conştiinţei umane. „Cine nu are dorinţe nu mai are zei... Zeii sunt dorinţele oamenilor împlinite"[18].

Pentru a explica mecanismul acestei „teogonii", Feuerbach a recurs la conceptul hegelian de *alienare*. Dar, în timp ce Hegel îl aplica Spiritului Absolut, Feuerbach, răsturnând raportul dintre „idee" şi „real", îl aplică omului în carne şi oase[19]. Alienarea, după el, înseamnă pentru om faptul de a se trezi „deposedat de ceva ce îi aparţine prin esenţă, în folosul unei realităţi iluzorii"[20]. Înţelepciune, voinţă, dreptate, iubire, tot atâtea atribute infinite ce constituie fiinţa proprie a omului şi care îl afectează totuşi „ca şi cum ar fi o altă fiinţă"[21]. El le proiectează, aşadar, în afara lui, în mod

[17] Cf. Auguste Cornu, *Karl Marx, l'homme et l'œuvre*, p. 79. Strauss, care era unul din principalii membri ai acestei stângi, a fost întotdeauna în politică un „conservator liberal" (Cherbuliez, *Etudes sur l'Allemagne*, 1873, p. 124). Atunci când Ruge a fondat în 1838 *Analele din Halle*, pentru a le opune *Analelor din Berlin*, care erau organul vechilor hegelieni, încă spera că guvernul prusian îi va susţine radicalismul religios; cf. Cornu, *Moses Hess et la gauche hégélienne*, pp. 24-25. Strauss a avut întotdeauna pentru popor un dispreţ aristocratic; se temea, înainte de toate, de „ridicarea maselor": Albert Lévy, *David-Frédéric Strauss*, pp. 38 şi 154.

[18] *La Religion* (trad. Joseph Roy, 1864), pp. 115 şi 117. Strauss gândea, de asemenea, şi este o asemănare în plus, că tot ceea ce spune Biserica despre Cristos trebuie să fie înţeles despre umanitate; că cea dintâi comunitate creştină avusese inconştient în faţa ochilor ideea umanităţii în timp ce schiţa portretul lui Isus; că tot ce credinţa întrupase astfel într-un individ, ştiinţa trebuia să-l restituie Întregului, Speciei. Cf. Albert Lévy, *op. cit.*, pp. 46, 60, 267. El va spune de asemenea: „Religia lui Cristos trebuie să se împlinească în religia Umanităţii", *Nouvelle vie de Jésus*, tr. fr. vol. 2, p. 420.

[19] *Essence du christianisme* (trad. Joseph Roy, 1864), pp. VIII-X. Cf. *Principes de la philosophie de l'avenir* (1849), pp. 32 şi 55: „Noua filozofie face din om – înţelegând aici natura, baza omului – obiectul său unic, universal şi suprem. Antropologia, cuprinzând aici fiziologia, devine, aşadar, ştiinţa universală..." „Adevăr, realitate, lume a simţurilor, sunt lucruri identice; fiinţa sensibilă este singura adevărată, singura reală; lumea simţurilor este singurul adevăr şi singura realitate."

[20] Jean Daniélou, „La Foi en l'homme chez Marx", *Chronique sociale de France*, 1938, pp. 163 şi urm.

[21] *Essence du christianisme*, p. 34.

spontan, le obiectivizează într-un subiect fantastic, pur produs al imaginaţiei sale, căruia îi dă numele de Dumnezeu[22]. Astfel, el însuşi ajunge frustrat. „Unul şi acelaşi act despoaie lumea de ceea ce conţine ea şi transportă acest conţinut în Dumnezeu. Omul sărac posedă un Dumnezeu bogat" sau, mai exact, el se sărăceşte pe sine însuşi îmbogăţindu-şi Dumnezeul, se goleşte umplându-l[23]. El „afirmă în Dumnezeu ceea ce neagă în sine însuşi"[24]. „Religia se preschimbă astfel într-un vampir al omenirii, care se hrăneşte din substanţa sa, din carnea sa şi din sângele său."[25]

Un asemenea demers era, de altfel, inevitabil şi, în consecinţă, se justifică la vremea sa. El constituie, conform ritmului hegelian, cel de-al doilea moment al dialecticii, faza de negaţie sau de antiteză, care este mijlocul necesar pentru a ajunge la sinteza în care omul trebuie să reintre în posesia esenţei sale îmbogăţite. Feuerbach ştie că această etapă nu putea fi sărită. De aceea, el nu blestemă deloc religia în trecut, ci, dimpotrivă, recunoaşte în ea „o formă esenţială a spiritului uman"[26]. Fără religie, fără adorarea unui Dumnezeu exterior, omul nu ar fi avut niciodată decât o conştiinţă acoperită, obscură, analogă celei a animalului, deoarece „conştiinţa nu există în sensul adevărat decât la o fiinţă ce poate face din esenţa sa, din specia sa, obiectul gândirii sale"[27]. I-a fost necesar, mai întâi, să se dedubleze într-un oarecare fel, adică, practic, să se piardă pentru a se găsi. Dar alienarea trebuie să înceteze într-o zi. După mişcarea de sistolă religioasă, prin care omul s-a respins pe sine însuşi, trebuie acum, printr-o mişcare de diastolă, „să readucă în inima lui acea fiinţă pe care o respinsese"[28]. În sfârşit, pentru el a sosit ceasul în care să exorcizeze fantoma. Reflecţia urmează elanului spontan. Împărăţia omului a sosit.

Dumnezeu nu este, aşadar, pentru Feuerbach, decât ansamblul atributelor ce alcătuiesc măreţia omului. Dumnezeul creştin este acest ansamblu în mod

[22] *Op. cit.*, pp. 23 şi 24: „Raţiune, iubire, voinţă, iată perfecţiunile, puterile cele mai înalte, fiinţa absolută a omului în om şi scopul existenţei sale etc."

[23] *Op. cit.*, pp. 50- 51: „Dacă pozitivul, esenţialul în determinarea naturii lui Dumnezeu, este împrumutat din natura omului, omul va fi despuiat de tot ceea ce i se va da lui Dumnezeu. Pentru ca Dumnezeu să fie îmbogăţit, omul va trebui să fie sărăcit." Şi p. 103: „Cu cât mai vidă este viaţa, cu atât mai plină, mai concretă este divinitatea etc."

[24] *Op. cit.*, p. 52.

[25] Jean-Edouard Spenlé, *La Pensée allemande de Luther à Nietzsche*, p. 122. Pentru concilierea celor două explicaţii puţin diferite pe care le dă Feuerbach, în *Essence du christianisme* şi în *La Religion*, despre procesul de dedublare sau de alienare care ajunge să-l impună pe Dumnezeu, vezi Albert Lévy, *La Philosophie de Feuerbach*, p. 294.

[26] *La Religion*, p. 77.

[27] *Essence du christianisme*, pp. 21- 22.

[28] *Op. cit.*, p. 56.

desăvârşit (şi de aceea omul n-a fost niciodată mai alienat decât în creştinism[29], cea mai vătămătoare dintre religii, întrucât este cea mai înaltă). El este „oglinda omului", este „marea carte în care omul îşi traduce cele mai înalte gânduri, cele mai pure sentimente"[30]. Într-o maximă care aminteşte destul de mult de legea celor trei stadii a lui Auguste Comte, Feuerbach a scris: „Dumnezeu a fost primul meu gând, raţiunea cel de-al doilea, iar omul cel de-al treilea şi ultimul."[31] „Tocmai esenţa omului – mai spune el – este fiinţa supremă... Dacă divinitatea naturii se află la baza tuturor religiilor, inclusiv a creştinismului, divinitatea omului îi este scopul final... Momentul în care omul va înţelege că singurul Dumnezeu al omului este chiar omul va reprezenta cotitura istoriei. *Homo homini Deus!*"*[32]

Să remarcăm totuşi, acest „umanist" care este Feuerbach nu spune, cum va spune curând Max Stirner: *Ego mihi deus.***[33] Într-adevăr, el crede că esenţa umană, cu prerogativele ei demne de veneraţie, nu constă în individul considerat în mod izolat, ci doar în comunitate, în fiinţa colectivă (*Gattungswesen*) şi că, dimpotrivă, reducerea omenirii la o pulbere de indivizi, lăsarea fiecăruia dintre aceşti indivizi în grija lui însuşi, transformarea lor în fiinţe natural izolate şi aplecate asupra lor înşişi reprezintă efectul religiei iluzorii, care substituie acestei fiinţe colective iluzia unui Dumnezeu exterior; pentru că „omul îşi concepe în mod spontan esenţa, în el ca individ, în Dumnezeu ca specie; în el ca mărginită, în Dumnezeu ca infinită". Dar în măsura în care, părăsind această viziune himerică, ajungem să participăm efectiv la esenţa comună, tocmai în această măsură ne divizăm realmente. Principiul ce rezumă veritabila religie este, aşadar, un principiu de acţiune practică: este o lege a iubirii, care îl smulge pe individ din el însuşi pentru a-l obliga să se regăsească în comuniune cu semenii săi. Este principiul unei morale altruiste. Pentru că, la urma urmei, „distincţia între uman şi divin nu este altceva decât distincţia între individ şi umanitate"[34]. Feuerbach se fereşte, aşadar, să predice egoismul.

[29] *La Religion*, pp. 45-46.

[30] *Essence du christianisme*, pp. 92 şi 93.

[31] „Pensées diverses", *La Religion* (tr. Roy), p. 348. Această maximă va fi citată de Plehanov în *Les Questions fondamentales du marxisme* (tr. fr. a II-a ediţie), p. 15.

* Omul este Dumnezeu pentru om! (*lat.*).

[32] *Essence du christianisme*, p. 27: „Fiinţa absolută, Dumnezeul omului este chiar fiinţa omului", *La Religion*, p. 112.

** Eu îmi sunt mie Dumnezeu (*lat.*).

[33] În *Unicul şi proprietatea sa* (1845), Stirner critică vehement doctrina lui Feuerbach şi, într-adevăr, nu are nici o dificultate în a arăta că ea nu-l eliberează nicidecum pe om în sensul individualist şi anarhist pe care îl visează. Cf. Victor Basch, *L'Individualisme anarchiste*, pp. 65-66.

[34] *Essence du christianisme*, p. 38, *Principes*, pp. 61 şi 62: „Omul izolat, care trăieşte numai pentru el, nu are în el esenţa umană, nici ca fiinţă morală, nici ca fiinţă gânditoare.

Nu se fereşte mai puţin să propovăduiască ateismul. În măsura în care acest termen este negativ, el refuză titlul de ateu. Ateul, după el, ar fi mai degrabă idolatrul, care pe nedrept se consideră veritabil credincios. Acest om, neavând credinţă în divinitatea valorilor, încearcă nevoia de a le anexa unui subiect fictiv pe care îl ia drept obiect al actelor sale de adoraţie:

> Veritabilul ateu nu este acela care îl neagă pe Dumnezeu ca subiect; este acela pentru care atributele divinităţii, ca iubirea, înţelepciunea, dreptatea, nu înseamnă nimic. Iar negarea subiectului nu înseamnă deloc în mod necesar negarea atributelor. Atributele au o semnificaţie proprie, independentă; prin valoarea lor, ele îl silesc pe om să le recunoască; ele i se impun, se dovedesc imediat inteligenţei lui ca adevărate prin ele însele; ele îşi sunt propria lor afirmare, propria lor garanţie... O calitate nu este divină întrucât o posedă Dumnezeu; Dumnezeu trebuie să o posede întrucât fără ea ar fi o fiinţă imperfectă... Câtă vreme Dumnezeu ca subiect este determinatul, iar atributul este determinant, nu subiectului, ci atributului îi aparţine cu adevărat rangul de fiinţă supremă, de divinitate.[35]

Să conchidem că, pentru a nu sacrifica iubirea pentru „Dumnezeu", trebuia să îl sacrificăm pe „Dumnezeu" iubirii[36]. De altminteri, astfel împlinim planul secret al religiei. Acesta, dacă ştim s-o înţelegem, „dezvăluie cu fast comorile ascunse ale naturii umane; ea este mărturia gândurilor sale intime, dezvăluirea publică a tainelor sale, a misterelor iubirii sale"[37].

Departe, aşadar, de a-i fi infideli spiritului creştinismului, care este religia desăvârşită, îi vom explica, în sfârşit, misterul[38].

La început, Feuerbach voise să îi dea ca titlu *Esenţei creştinismului*, care este cea dintâi dintre lucrările sale unde îşi exprimă ideea esenţială: *gnôthi seauton*. Amănunt cu adevărat simbolic. Umanismul său ateu îşi lua, aşadar, ca steag, vechiul precept pe care Părinţii Bisericii şi-l însuşiseră odinioară.

Aceasta nu este conţinută decât în societate... Omul pentru el însuşi este om în sensul obişnuit; omul cu omul, unitatea dintre mine şi tine înseamnă Dumnezeu." Mai sus, p. 42, Feuerbach avea această frumoasă formulă: „Numai în privirea omului străluceşte la om lumina conştiinţei şi a raţiunii."

[35] *Op. cit.*, pp. 46-47.

[36] *Op. cit.*, p. 82; cf. p. 81 „Atât timp cât iubirea nu este înălţată la rangul de substanţă, de fiinţă în ea însăşi, rămâne înapoia ei un subiect care, fără iubire, mai este încă ceva, un monstru fără simpatie etc."

[37] *Op. cit.*, p. 36. Cf. Joseph Roy, introducerea cărţii *La Religion*, pp. VII-VIII şi XXIV.

[38] *Essence du christianisme*, pp. X-XII: „Eu las religia să se exprime şi să se dezvăluie; o ascult, îi sunt interpret şi niciodată sufleur... Nu eu, ci religia este cea care îl adoră pe om, deşi eu sau mai degrabă teologia nu vrea să recunoască acest lucru..." Pe de altă parte, Feuerbach nu are menajamente faţă de ceea ce el numeşte „creştinismul dizolvat, slab, confortabil, ştiutor de carte, cochet şi epicurian al lumii moderne".

A-i revela omului esența lui pentru a-i da credința în sine însuși, acesta era unicul lui scop. Dar pentru a-l atinge credea că este necesar să-l răpună pe Dumnezeul conștiinței creștine. Spre sfârșitul vieții avea să scrie: „După moartea mea nu țin să las în memoria omenirii decât gândirea mea fundamentală. Sacrific tot restul... Nu vreau să fi introdus decât o idee în discursul omenirii conștiente."[39] Trebuie să constatăm că acest lucru i-a reușit din plin.

A făcut, de îndată, și școală. Engels a vorbit despre extraordinarul „efect eliberator" pe care o încercau mulți dintre tinerii generației sale, în noiembrie 1841, la citirea *Esenței creștinismului*. Discipolii lui Hegel se zbăteau pe atunci în contradicție: „«Sistemul» a fost sfărâmat și aruncat cât colo". „Entuziasmul era general, adaugă Engels; dintr-odată am devenit cu toții feuerbachieni"[40]. Nu exagera aproape deloc. Impresia resimțită era de ceva definitiv, o revelație perfect clară, ca și cum solzii ar fi căzut de pe toți ochii, un punct final pus unor discuții milenare rămase deodată fără obiect, sfârșitul iluziilor religioase, ca și al aventurilor speculației idealiste. Soluția problemei umane fusese găsită: nu mai trebuia căutată dincolo.

Foarte repede, același lucru ca în Germania s-a petrecut și în Rusia. Bielinski, pe atunci maestru necontestat al tinerei generații, îi respecta pe Feuerbach și pe Strauss[41]. Herzen va povesti mai târziu în ce mod, Feuerbach, citit la Novgorod, va înfăptui transformarea sa lăuntrică, conducându-l „de la misticism la realismul cel mai necruțător"[42]. Încă din 1843, Bakunin, refugiat pe atunci în Elveția, va arăta cum comunismul nu este decât realizarea în domeniul social a umanismului lui Feuerbach[43]; îi făcea un titlu de glorie acestuia din urmă pentru a fi rostit asupra religiei marele cuvânt pe care Hegel nu știuse să-l găsească, „de a fi pus capăt [prin aceasta] mirajului divin" și

[39] *Op. cit.*, trad. Lévy, p. XXI. Cf. *Sämmtliche Werke*, vol. 8, p. 29: „Scopul lucrărilor mele este să fac din oameni nu teologi, ci antropologi, să îi conduc de la iubirea de Dumnezeu la iubirea de oameni, de la speranțele de sus la studiul lucrurilor de aici de jos; să îi fac nu josnicii servitori religioși sau politici ai unei monarhii și ai unei aristocrații a cerului și a pământului, ci cetățenii liberi și independenți ai acestui univers."

[40] *Ludwig Feuerbach și sfârșitul filozofiei clasice germane*, cap. 1 (trad. fr. M. Ollivier, p. 47; trad. rom. în Karl Marx, Friedrich Engels, *Opere*, vol. 21, Editura Politică, 1965, p. 272): „Până și lipsurile cărții", mai spune Engels, „au contribuit la succesul ei de atunci. Stilul literar, pe alocuri chiar bombastic, i-a asigurat un cerc mai larg de cititori, fiind, oricum, mai înviorător, după atâția ani de hegelianism abstract și încâlcit." Cf. Bouglé, *Chez les profètes socialistes*, p. 164. Cartea care zdruncinase credința creștină a lui Engels, care înainte era credincios și pios, este *Viața lui Isus*, de Strauss.

[41] Dostoievski, *Jurnal de scriitor*, trad. rom. Adriana Nicoară, Marina Vraciu, Leonte Ivanov și Emil Iordache, Polirom, 1998, vol. I, p. 201.

[42] Cf. Miliukov, „Alexandre et Nathalie Herzen", *Le Mouvement intellectuel russe* (tr. fr., 1918), p. 248.

[43] Cf. Auguste Cornu, *Moses Hess...*, pp. 69-70.

de a fi restituit pământului bunurile pe care cerul i le furase[44]; va adopta integral doctrina lui, și, patruzeci de ani mai târziu, se va strădui încă să o popularizeze. Apropiindu-l pe Feuerbach de Auguste Comte, va admira întâlnirea acestor „două mari spirite", care totuși „nu auziseră vreodată vorbindu-se unul despre celălalt", și va scrie în opusculul său *Dumnezeu și Statul*:

> Cerul religios nu este altceva decât un miraj în care omul exaltat, din ignoranță și credință, își regăsește propria imagine, dar mărită și răsturnată, adică divinizată... Creștinismul este religia prin excelență, fiindcă el expune și manifestă în plinătatea ei natura, propria esență a întregului sistem religios, care înseamnă sărăcirea, aservirea și nimicirea omenirii în folosul divinității... Dumnezeu apare, omul se nimicește și cu cât divinitatea devine mai mare, cu atât omenirea devine mai jalnică. Iată istoria tuturor religiilor; iată efectul tuturor inspirațiilor și al tuturor legislațiilor divine. În istorie, numele lui Dumnezeu este teribilul ciomag cu care oamenii inspirați în diferite moduri, marile genii au culcat la pământ libertatea, demnitatea rațiunea și prosperitatea oamenilor...[45]

Tot din cel dintâi ceas și Karl Grün se făcuse, la Paris, unde se găsea refugiat, misionarul aceleiași doctrine. Așa cum Ruge voise să-l convingă pe Louis Blanc, el căuta să-l convingă pe Pierre Leroux. Era în zadar[46]; dar, în schimb, în înfrigurarea zelului său, își închipuia că a făcut o convertire mai importantă, aceea a lui Proudhon – ceea ce nu era adevărat decât parțial[47]. În 1844 Marx comenta *Religion de l'avenir* într-un club din Lausanne. În Anglia, Engels era un propagandist activ; se făcea avocatul maestrului său

[44] Bakunin, *Dieu et l'Etat* (Genève, 1882), p. 82; cf. pp. 19-20.

[45] *Op. cit.*, pp. 35, 58, 73 etc.

[46] *Le Mouvement social en France et en Belgique* (1845): „În zadar îl pui să atingă cu degetul umanitatea, în zadar îi arăți cum îi bate inima, cum iubește, cum speră, în zadar îi arăți că este infinită și veșnică, nimic nu contează. Se încăpățânează în necredința sa, asemenea Sfântului Toma, și rămâne cu ochii îndreptați insistent către această umbră pe care umanitatea o proiectează spre înaltul cerului de aproape șase mii de ani." Citat și tradus în franceză de Saint-René Taillandier, „L'athéisme allemand et le socialisme français", *Revue des Deux-Mondes*, 15 octombrie 1848, p. 288.

[47] „I-am vorbit despre filozofia germană și despre destrămarea ei realizată de Feuerbach... Am încercat să-i expun prin ce serie de idei ajunsese Feuerbach să aneantizeze religia, în ce fel știința absolutului devenise prin el antropologie. Am constatat că știa să se slujească de traduceri și de analize din această expresie frapantă pe care mi-a spus-o despre Feuerbach: Dar este împlinirea lucrării lui Strauss!... Sper să fi pregătit prin aceasta un rezultat colosal; nu va mai exista decât o singură știință socială pe cele două maluri ale Rinului", în Sainte-Beuve, *Proudhon*, pp. 211 și 213. În realitate, a doua zi după această întrevedere, Proudhon era ocupat să-l respingă pe Feuerbach, căruia nu îi va nega importanța, dar a cărui filozofie n-o va urma mai mult decât a urmat exegeza lui Strauss. *Philosophie de la misère* va fi, de la prima pagină, o luare de poziție foarte netă împotriva umanismului feuerbachian.

în ateism pe lângă Carlyle, în timp ce miss Evans (George Eliot) traducea *Esența creștinismului*. În generațiile următoare, Cernîșevski, principalul precursor al comunismului rus, se va alătura aceleiași școli și îl va recunoaște în Feuerbach pe primul dintre „marii săi maeștri occidentali"[48]. Dar discipolul care îi eclipsează pe toți ceilalți este Karl Marx.

În *Sfânta Familie*, scrisă în colaborare cu prietenul său Engels și publicată în 1845, Marx își laudă maestrul în termeni înflăcărați pentru faptul de a fi risipit „vechile zdrențe" pentru a-l așeza pe om în locul lor[49]. Desigur, Feuerbach nu a adâncit niciodată chestiunile economice. El însuși arăta importanța socială a doctrinei sale[50], dar lăsa altora sarcina de a o explica. Tinerilor care îi destăinuiau nerăbdările lor reformatoare, și care ar fi vrut să-l antreneze cu ei în luptă, le răspundea: „Eu nu vindec decât răul ce vine de la cap sau de la inimă; știu, oamenii suferă mai ales de stomac, și tot ce nu tinde să extirpe acest rău fundamental este zbucium inutil. Operele mele complete fac, așadar, parte din acest zbucium? Din păcate, da. Dar nu există oare destule dureri, chiar și de stomac, ce provin de la cap? Mi-am propus, o dată pentru totdeauna, să înfrunt bolile de cap și de inimă ale omenirii. Or, ceea ce ți-ai propus trebuie îndeplinit conștiincios, rămânându-ți fidel ție însuți."[51] Așadar Feuerbach nu poate fi considerat nicidecum drept fondatorul marxismului *avant la lettre*. Cu toate acestea, el îi este cu adevărat „părintele spiritual".

Într-adevăr, Marx va putea, chiar foarte curând, să se rupă de cea mai mare parte a prietenilor săi, „tinerii hegelieni", care se mulțumeau cu îndrăzneli speculative și cu radicalismul politic; va putea chiar să se rupă și de propriul său trecut, să spună filozofiei tinereții sale și oricărei speculații un adio ce va fi în același timp și o declarație de război, ba chiar să tăgăduiască, într-un sens, primele sale lucrări, printre care se pot număra, dacă vrem, articolele inspirate de Feuerbach[52]. Nu va mai reveni totuși asupra concluziilor pe care le datorează *Esenței creștinismului*. Acestea vor rămâne întotdeauna pentru el ceva definitiv. Nu va uita, desigur, să critice doctrina lui Feuerbach: dar în nici un caz pentru a o pune sub semnul întrebării, ci doar

[48] Plehanov, *Le Matérialisme militant*, tr. fr., p. 144. Berdiaev, *Les Sources et le sens du communisme russe*, pp. 66-69. „Cernîșevski, spune Berdiaev, este creierul, nu numai al intelectualității contemporane, dar și al generațiilor următoare."

[49] *Sfânta familie*, vol. 2; trad. rom. în Karl Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 2, Editura Politică, 1962, p. 103.

[50] „Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie", *Anekdota*, martie 1842.

[51] Introducere la *Opere*, 1846; trad. Lévy, *op. cit.*, p. 49.

[52] B. Groethuysen, „Les jeunes hégéliens et les origines du socialisme contemporain en Allemagne", *Revue philosophique*, 1923, I, pp. 379-402. În singura ediție *Annales franco-allemandes*, apărută în februarie 1844, Marx publicase două articole inspirate de Feuerbach: „Introducere în filozofia hegeliană a dreptului" și „Problema evreiască".

pentru a o declara incompletă, prea vagă, încă prea abstractă. Îi va reproșa că face din alienarea religioasă un act metafizic într-o anumită măsură, în loc să o explice într-un mod mai pozitiv, ca pe un fapt sociologic. Se va strădui să depășească ceea ce Engels numea, cu un cuvânt ireverențios, „banalitățile lui", substituindu-i, cum spune Otto Ruhle[53], „materialismului datelor obiective ale naturii" „materialismul situațiilor sociale". Tot potrivit expresiilor lui Engels, va vrea să înlocuiască „cultul omului abstract, care alcătuia miezul noii religii feuerbachiene... prin știința despre oamenii reali și despre dezvoltarea lor istorică"[54]. Astfel el va despuia esența umană de haloul mistic cu care Feuerbach o menținea învăluită[55]. În curând, în gândirea sa, totul va părea să treacă în umbră în fața tehnicii economiei și a tacticii luptei de clasă. Totuși nici o altă influență filozofică sau religioasă nu-i va schimba profund teza metafizicii umaniste pe care a primit-o de la maestrul său[56]. Dacă nu a mai vorbit deloc despre acest lucru la maturitate, aceasta se datorează, încă o dată, faptului că îi apărea drept ceva definitiv câștigat, un punct de plecare asupra căruia este inutil să mai piardă vremea. Rămâne deci un lucru adevărat că „Marx, din punct de vedere spiritual, s-a ivit din religia umanistă a lui Feuerbach"[57]. Nu se explică fără el. Și acest fapt spiritual este plin de cele mai adânci urmări; este unul dintre acelea care domină istoria epocii noastre.

Așa se face că Marx nu se mulțumește să admire ceea ce el numește „demonstrația genială", prin care încetează, în sfârșit, mistificarea conștiinței, sau să-l celebreze pe Feuerbach ca pe un al doilea Luther în istoria emancipării umane. Nu se mulțumește să afirme că el „merge atât de departe cât poate să meargă în genere un teoretician fără a înceta să fie teoretician și filozof"[58], că, după el, „critica religiei se face în substanță"[59] și să facă

[53] *Karl Marx*, p. 113. Marcel Moré, „Les années d'apprentissage de Karl Marx", *Esprit*, I septembrie 1935, p. 761: „În timp ce Feuerbach se mulțumise să expună modalitatea de alienare a esenței umane în religie, Marx căuta acum motivele acestei alienări în realitatea socială."

[54] *Ludwig Feuerbach*..., cap. 3, trad. rom. cit., p. 289.

[55] Cf. Berdiaev, *Problème du communisme*, p. 37: „Marx nu mai are credința feuerbachiană în om ca divinitate"; *Le Marxisme et la religion*, p. 5: „Marx se interesa puțin de chestiunile filozofice generale, el nu-și concentra atenția decât asupra realității sociale."

[56] Jules Monnerot, „Marx et le romantisme": „Feuerbach este cea din urmă influență filozofică ce se exercită asupra lui Marx. Socialiștii francezi, economia politică engleză îi vor aduce materiale științifice, nu elemente ideologice și spirituale", *Le Romantisme allemand (Cahiers du Sud)*, p. 159.

[57] Paul Vignaux, „Retour à Marx", *Politique* (1935), vol. IX, 2, p. 904. Henri Holstein, „Marx et la critique de la religion", *Dossiers de l'Action populaire*, 10 iunie 1937. Berdiaev, *Sources et sens*..., pp. 215-216.

[58] *Ideologia germană* (1845-1846, în colaborare cu Engels și Hess), trad. fr. Molitor, p. 192; trad. rom. în Karl Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 3, Editura Politică, 1962, p. 42.

[59] *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului* (tr. fr. Costes), p. 83.

din opera lui Feuerbach, în 1844, în *Sfânta Familie*, o apologie împotriva lui Bruno Bauer[60], exagerând elogiul ditirambic pe care i-l făcuse deja cu doi ani înainte în scurtul său articol anonim *Luther arbitru între Strauss și Feuerbach*. El nu urmează doar critica religioasă a maestrului său în critica socială pe care o întreprinde el însuși, analizând „forma profană" a alienării[61], pentru a conchide că omenirea trebuie să abolească statul așa cum abolește religia. El adaptează concepția feuerbachiană despre religie la viața socială.

Și pentru el, „omul face religia, nu religia face omul; religia este, în realitate, conștiința și sentimentul propriu omului care sau nu s-a găsit încă, sau s-a pierdut deja din nou". Acesta este „fundamentul criticii religioase". Doar că:

> Omul nu este o ființă abstractă, exterioară lumii reale. Omul este lumea omului, statul, societatea. Acest stat, această societate produc religia, o conștiință falsă despre lume, pentru că ele însele constituie o lume falsă. Religia este teoria generală despre această lume, compendiul său enciclopedic, logica sa într-o formă populară, apogeul ei spiritual, entuziasmul ei, sancțiunea ei morală, rațiunea ei generală de consolare și de justificare... Reprezintă realizarea fantastică a esenței umane, pentru că esența umană nu are o realitate veritabilă... Mizeria religioasă este, pe de o parte, expresia mizeriei reale și, pe de alta, protestul împotriva mizeriei reale. Religia este suspinul creaturii copleșite de nefericire, sufletul unei lumi fără inimă, după cum tot ea este spiritul unei epoci fără spirit. Este opiu pentru popor[62].

Prin ricoșeu, lupta pe care trebuie să o ducă împotriva religiei va fi, așadar, o „luptă împotriva acestei lumi", împotriva „acestei lumi pervertite, a cărei aromă spirituală este religia". „Ateismul este un umanism mediatizat cu el însuși prin suprimarea religiei."[63] Formulă perfect feuerbachiană. Dar, pentru ca omul să fie eliberat într-o zi de iluzia mistică și de toate relele pe care

[60] „Feuerbach a fost primul care l-a completat pe Hegel și l-a criticat într-o manieră hegeliană, reducând absolutul spiritului metafizic la realitatea omului înrădăcinat în natură... El stabilește magistral principiile directoare ale unei critici a speculației hegeliene și a oricărei metafizici... Dar cine a dezvăluit misterul «sistemului»? *Feuerbach*. Cine a spulberat dialectica noțiunilor, acest război al zeilor, care era cunoscut numai filozofilor? *Feuerbach*. Cine a pus omul în locul vechilor zdrențe, inclusiv «infinita conștiință de sine»?", trad. Alexandre Marc, „Marx et Hegel", *Archives de philosophie*, vol. XV (1939), caietul 2, p. 152; trad. rom. cit., p. 103.

[61] De exemplu, *Capitalul*, trad. fr., vol. I, p. 608; trad. rom. în K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 23, Editura Politică, 1966, p. 631. „După cum în religie omul este dominat de produsul propriei sale minți, tot astfel, în producția capitalistă el este dominat de produsul propriei sale mâini."

[62] „Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului", *Œuvres philosophiques*, trad. fr. Molitor, vol. I, pp. 83-84.

[63] Citat de G. Fessard, *Le Dialogue catholique-communiste*, p. 233.

ea le antrenează, Marx consideră că este necesară transformarea societății întrucât reaua organizare socială este adevărata cauză a credinței și, prin urmare, a alienării umane. Sau, mai degrabă, cele două forme ale acesteia alienarea socială și alienarea spirituală, sunt, ca să zicem așa, într-o relație cauzală reciprocă și este imposibil s-o învingi pe una fără s-o ataci pe cealaltă. De unde o luptă conjugată, în care cele două părți se află, respectiv, în raportul de la mijloc la scop. „Singurul punct în care mă despart de Feuerbach, îi scria Marx lui Ruge, în 13 martie 1843, este că el dă, după părerea mea prea multă importanță naturii și nu destulă politicii."[64] Și în continuare în *Ideologia germană*: Feuerbach „nu vede că lumea sensibilă care îl înconjoară nu e ceva care dat în veci în mod nemijlocit, mereu identic cu sine ci produsul industriei și al stării societății, și anume produsul activității unei serii întregi de generații, fiecare din aceste generații s-a sprijinit pe umerii generației anterioare, a modificat orânduirea ei socială în conformitate cu nevoile ei schimbate... el nu ajunge niciodată la oamenii reali, activi, ci se oprește la abstracția om... El nu face o critică relațiilor de viață actuale..."[65]

Propovăduind mijloacele practice de emancipare a omului, Marx se arăta, așadar, se poate spune, „un feuerbachian mai consecvent decât Feuerbach"[66]. Prin aceasta își va asigura succesul în mediile revoluționare[67] și va rămâne până la sfârșit, cu ajutorul acestui adaos de metodă, fidel inspirației sale. Doctrina lui Marx, care nu va fi niciodată un naturalism plat, va avea întotdeauna grijă de existența spirituală a omului, ca și de viața sa materială. Comunismul său se va înfățișa drept singura realizare concretă a umanismului; el se va afirma foarte conștient drept soluția totală adusă problemei umane totale; trecând în realitatea lucrurilor, el nu va voi să apară doar ca un fenomen social, ci ca unul spiritual[68]. Este ceea ce-i conferă măreția, dar și ceea ce-i constituie viciul radical; este ceea ce situează într-un climat nefast chiar și părțile sănătoase și ceea ce suscită, în principal, referitor la el, opoziția

[64] Cf. Cornu, *Karl Marx...*, p. 248.

[65] Trad. Molitor, pp. 161 și 164.

[66] Blaise Romeyer, „L'Athéisme marxiste", *Archives de philosophie, loc. cit.*, p. 201. Cf. Jules Monnerot, *loc. cit.*, p. 163.

[67] Bakunin, de exemplu, îl va interpreta pe Feuerbach prin intermediul lui Marx și va găsi în această interpretare un nou argument pentru ateismul său militant. *Dieu et l'Etat*, pp. 78-79: „După ce lumea supranaturală, lumea divină, a fost bine fixată în imaginația popoarelor, dezvoltarea diferitelor sisteme religioase și-a urmat cursul său firesc și logic, deși se conforma dezvoltării contemporane a raporturilor economice și politice, pentru care a fost în toate timpurile, în lumea fanteziei religioase, reproducerea fidelă și consacrarea divină."

[68] Berdiaev, *Sources et sens...*, p. 208. Cf. p. 214: „Comunismul se vrea universal, vrea să controleze întreaga existență și nu doar unele dintre momentele sale."

creştinului. „Religia muncitorului este fără Dumnezeu, va scrie Marx[69], întrucât ea caută să restaureze divinitatea omului."

Îmbinarea socialismului francez, a economiei engleze şi a metafizicii germane ar fi putut zămisli orice altceva decât marxismul, dacă Marx n-ar fi găsit în Feuerbach un maestru. Acesta l-a angajat hotărât pe una din pantele sistemului hegelian. Aşa cum s-a scris[70], înainte de a fi hegelianul de dreapta care vede în dogme simbolurile filozofiei sale, Hegel fusese pentru o clipă hegelianul de stânga, care vrea să le nimicească pentru a face loc adevărului. Într-una din primele sale scrieri, constatând nevoia în care se găseşte omul de a se gândi pe sine mai întâi „în afara conştiinţei sale", făcea această scurtă, dar clară observaţie ce pare să traseze dinainte dublul program al lui Feuerbach şi al lui Marx: „A fost un merit rezervat timpurilor noastre acela de a revendica drept proprietate a omului, cel puţin în teorie, comorile care au fost irosite pe ceruri, dar care este veacul care va avea puterea de a valoriza practic acest drept şi de a asigura această proprietate?"

Cea de a doua parte a programului o presupunea realizată pe prima. Feuerbach îi era indispensabil lui Marx. Jocul de cuvinte al lui Arnold Ruge[71], repetat de Karl Grün şi chiar de Marx[72], îi dezvăluie istoricului un simbol plin de sens: în pragul paradisului marxist există „purgatoriul lui Feuerbach"[73].

[69] Scrisoare către Hardmann.

[70] Jean Wahl, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, p. 73, cf. pp. 52 şi 61.

[71] Feuer-bach = râu de foc, torent înflăcărat. Scrisoare către Feuerbach, 14 octombrie 1840.

[72] „Luther arbitru între Strauss şi Feuerbach", *Anekdota*, 1843, vol. 2, n. 7, p. 206: „Nu există pentru voi (teologi şi filozofi) altă cale către libertate şi către adevăr decât prin Feuer-bach. Feuer-bach este purgatoriul timpului nostru" (trad. Alexandre Marc, *loc. cit*, p. 269). Cf. Henri Heine, *De l'Allemagne*, vol. 2 (ed. din 1884), p. 285: „Cel mai consecvent dintre aceşti copii teribili ai filozofiei, modernul nostru Porfir, care poartă cu adevărat numele de Fluviul-de-Foc (Feuerbach), proclamă, de comun acord cu prietenii săi, cel mai rădical ateism, ca ultim cuvânt al metafizicii noastre."

[73] Şi Lenin va recunoaşte această filiaţie feuerbachiană, de exemplu în *Materialism şi empiriocriticism* (tr. fr., p. 288): „Proveniţi din Feuerbach, Marx şi Engels etc." Cf. pp. 60, 125, 170, 198, 287 etc. Este un punct pe care Marcel Moré l-a văzut bine: „Les Années d'apprentissage de Karl Marx", *loc. cit.*, pp. 25-26: „Marxismul, **provenit din critica religioasă** a lui Feuerbach, prin chiar originea lui, nu poate fi decât **antireligios. Spre acest punct de** trecere ar trebui, aşadar, îndreptată orice critică **inteligentă a ateismului marxist.**"

III

Nietzsche şi moartea lui Dumnezeu

Nietzsche şi-a publicat prima sa lucrare în acelaşi an în care a murit Feuerbach. Nu arăta nici o stimă faţă de acest filozof[74]. Cu toate acestea, a primit de la acesta mai mult decât recunoştea, prin intermediul celor doi maeştri ai săi: Schopenhauer şi Wagner[75]. Redactate între 1844 şi 1850, *Parerga* ale lui Schopenhauer poartă amprenta incontestabilă a puternicei impresii pe care o făcuse asupra autorului lectura *Esenţei creştinismului*[76]. Cât despre Wagner, înainte de a fi „iniţiat în sensul tragic şi profund al lumii şi în vanitatea formelor sale", prin lectura *Lumii ca voinţă şi reprezentare*, fusese şi el sedus de Feuerbach. La vremea în care îşi redacta *Memoriile* – acele memorii a căror corectură a făcut-o chiar Nietzsche – îl numea încă „singurul veritabil şi unicul filozof al timpurilor moderne" şi „reprezentantul eliberării radicale şi categorice a individului"[77]. Înainte de a se despărţi de el, nu numai că a conceput după doctrina lui o dramă, *Isus din Nazaret*, pe care avea s-o lase neterminată, şi nu numai că i-a dedicat lucrarea sa *Arta şi religia*, dar i-a fost sursă de inspiraţie pentru Siegfried, „întrupare admirabilă, spune René Berthelot, a eroului aşa cum îl concepea Nietzsche"[78].

[74] „Iată una dintre acele stupizenii *à la* Feuerbach", îi scria el într-o zi lui Deussen (Daniel Halévy, *La Vie de Frédéric Nietzsche*, p. 30).

[75] Vom observa, de asemenea, relaţiile de cordialitate şi încredere pe care le întreţine cu Bruno Bauer ajuns bătrân, a cărui gândire aminteşte *Esenţa creştinismului* şi anunţă *Anticristul*.

[76] „Fragment sur la philosophie de la religion": „Cuvântul «Dumnezeu» îmi este atât de antipatic pentru că transportă, în orice circumstanţă, în exterior ceea ce îşi are sălaşul în interior... «Dumnezeu» este esenţialmente un obiect, nu subiectul. Aşadar, îndată ce Dumnezeu este admis, eu nu sunt nimic" (trad. Dietrich, *Sur la religion*, p. 128).

[77] Richard Wagner, *Ma Vie*, tr. fr., vol. 2, pp. 335-338; vol. 3, pp. 99-101 şi 254. Wagner îl citeşte pe Feuerbach între 1848 şi 1853; fusese îndemnat la asta de Metzdorff, „predicator catolic şi agitator politic"; între ei s-a stabilit o corespondenţă, iar artistul s-a străduit atunci să-l atragă pe filozof la Zürich. Abia în octombrie 1854 Wagner îl citeşte pentru prima oară pe Schopenhauer.

[78] „Friedrich Nietzsche", *Evolutionnisme et platonisme*, p. 101: Siegfried a fost „imaginat de Wagner către 1850, **sub influenţa lui Bakunin şi a lui Feuerbach**"; el realiza „idealul **lui Feuerbach, pentru care omul trebuie să-şi trăiască fără teamă de moarte viaţa omenească în toată plinătatea ei**". ***Isus din Nazaret*, dramă începută în 1848, se inspira tot din Feuerbach. Wagner a recunoscut de mai multe ori această influenţă.**

Astfel, constatăm fără uimire că până şi în notele pe care le redactează în ultima perioadă a lucidităţii sale, în vederea marii sinteze, pe care o proiectează şi o amână întruna, privind *Voinţa de putere*, găsim o explicaţie a credinţei în Dumnezeu care se apropie mult de aceea a lui Feuerbach, având în plus doar un element de pasiune[79].

Religia ar rezulta dintr-un soi de dedublare psihologică. Potrivit lui Nietszche, Dumnezeu nu este altceva decât oglinda omului. Acesta, în anumite momente forte, excepţionale, devine conştient de puterea ce se află în el sau de iubirea ce-l înalţă. Dar, cum asemenea senzaţii îl cuprind întrucâtva prin surprindere şi fără ca el să aibă vreun aport, neîndrăznind să-şi atribuie sieşi această putere sau această dragoste, face din ele atributele unei fiinţe supraomeneşti care îi este străină. Aşadar, el împarte în două sfere cele două aspecte ale propriei sale naturi: aspectul obişnuit, jalnic şi neputincios, va aparţine sferei pe care o numeşte „om"; aspectul excepţional, puternic şi uimitor, sferei pe care o numeşte „Dumnezeu". Astfel, el ajunge frustrat de el însuşi, de ceea ce are mai bun în el. „Religia este un caz de alterare a personalităţii." Ea este un proces de depreciere a omului. Tot esenţialul problemei umane va consta în urcarea acestui povârniş fatal, pentru „luarea treptată în stăpânire a propriilor stări superioare şi mândre" de care suntem goliţi pe nedrept[80].

În creştinism, acest proces de golire şi de devalorizare a omului de către el însuşi este împins la extrem. Orice bine, orice măreţie, orice adevăr nu vor apărea decât dăruite prin har. „Este o istorie vrednică de plâns: omul caută un principiu în numele căruia să-l poată dispreţui pe om; inventează o altă lume pentru a o putea calomnia şi întina pe aceasta; de fapt, el nu surprinde decât neantul şi face din acest neant un «Dumnezeu», un «Adevăr», chemate să judece şi să condamne această existenţă..."[81]

În rest, aversiunea lui Nietzsche faţă de creştinism şi faţă de orice credinţă în Dumnezeu nu datează doar de la sfârşitul carierei sale. Ea se va manifesta foarte curând şi, încă de la început, va fi un sentiment spontan, cu totul instinctiv, după cum el însuşi avea să explice în *Ecce homo*: „Nu cunosc

[79] Vom observa, de asemenea, că Kœppen, istoricul budismului, pe care Nietzsche l-a urmat atât de îndeaproape, era un „vechi gânditor feuerbachian" şi că lucrarea sa despre religia lui Buddha (1857) este „pătrunsă de un hegelianism ireligios": Charles Andler, *Nietzsche, sa Vie et sa Pensée*, vol. 4, *La Maturité de Nietzsche*, Paris, Bossard, 1928, p. 245.

[80] *Volonté de puissance*, trad. Bianquis, vol. 1, pp. 153-156 (*Voinţa de putere*, trad. rom. Claudiu Baciu, Aion, 1999, pp. 95-96). De asemenea feuerbachiană, ideea de a face din religie o iluzie a dorinţei, chiar înainte de a face din ea o iluzie a cunoaşterii.

[81] *Ibid.*, şi p. 103. Cf. p. 145: „Astfel, închipuind un Dumnezeu sfânt, situat deasupra lor, şi punând astfel pecetea răului asupra tuturor actelor lor, oricare ar fi fost ele, oamenii au dobândit o faimă rea şi o conştiinţă vinovată, şi asta cu **atât mai mult, cu cât sensibilitatea** omenească devenea mai delicată şi mai nobilă."

defel ateismul, va spune el atunci, ca rezultat şi mai puţin un eveniment: el rezultă la mine din instinct."[82] O vreme va visa la o organizare a forţelor atee[83]. Astfel, la acest nou protagonist al marii drame, şi mai vădit decât la Feuerbach şi la discipolii lui, ateismul este, în chiar rădăcina sa, un antiteism.

Nietzsche consideră incontestabil faptul că Dumnezeu nu poate „trăi" altfel decât în conştiinţa muritorilor. Dar este un oaspete nedorit: este „un gând care îndoaie tot ce este drept"[84]. Ca să scăpăm de el, este nevoie mai puţin să respingem dovezile existenţei lui, cât să arătăm în ce fel s-a putut forma o astfel de idee, cum a izbutit să se instaleze în conştiinţă şi să „câştige în importanţă". Această „respingere istorică" va fi „singura definitivă". Prin ea, orice contra-dovadă devine inutilă, în timp ce fără ea va subzista mereu o îndoială, fiindcă vom continua întotdeauna să ne întrebăm, fără voia noastră, dacă nu există cumva vreo altă dovadă mai bună decât aceea pe care o respingem. Astfel, credinţa nu va fi distrusă de la rădăcina ei şi nu va ezita să producă, la prima ocazie, noi vlăstare[85]. Nu asta ilustrează cazul lui Kant? După ce a părut, în prima sa *Critică*, că „sfărâmase gratiile cuştii" în care ne ţinea închişi credinţa în Dumnezeu, Kant a ajuns, de la sine, prin postulatele moralei sale, înapoi în cuşca sa[86]. Făcuse totuşi dovada unei forţe şi a unei agerimi necunoscute până la el! În rest, critica lui nu putea să nu fie incompletă, întrucât rămânea în întregime speculativă şi nu-şi avea originea într-o hotărâre. Kant nu era decât un intelectual, un „lucrător în filozofie"[87]. Omul este cel care trebuie să se elibereze, printr-un act al voinţei sale. Trebuie să îndrăznească. Credinţa în Dumnezeu, aşa cum a insuflat-o mai cu seamă

[82] Trad. Albert, p. 42; *Ecce homo. Cum devii ceea ce eşti*, trad. rom. Liana Micescu, Editura Centaurus SRL, 1991, p. 17. Cf. Lou Andréas-Salomé, *Nietzsche*, tr. fr., p. 49.

[83] *Aurora*, n. 96 (p. 105): „Există acum, poate, între zece şi douăzeci de milioane de oameni în diferitele popoare ale Europei care «nu mai cred în Dumnezeu». E prea mult să întrebăm care este voinţa al cărei semn se fac ei?"

[84] *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. Albert, p. 117; *Aşa grăit-a Zarathustra*, trad. rom. Ştefan Aug. Doinaş, Humanitas, 1994, p. 143.

[85] *Aurora*, n. 95 (trad. Albert, p. 103). Vom sublinia întâlnirea cu Bakunin, *Dieu et l'Etat*, p. 17: „Atât timp cât nu ne vom da seama de felul în care ideea unei lumi supranaturale sau divine s-a născut şi a trebuit în mod fatal să se nască în dezvoltarea istorică a conştiinţei umane, oricât de convinşi am fi din punct de vedere ştiinţific de absurditatea acestei idei, nu vom ajunge niciodată să o distrugem în opinia majorităţii, fiindcă nu vom şti niciodată să o atacăm în profunzimile înseşi ale fiinţei umane, unde a luat naştere... Atât timp cât rădăcina tuturor absurdităţilor ce tulbură lumea nu va fi nimicită, credinţa în Dumnezeu va rămâne intactă şi nu va înceta să producă vlăstare noi."

[86] *Le Gai savoir*, n. 335 (trad. Vialatte, p. 165); *Ştiinţa voioasă* (trad. rom. Liana Micescu, Humanitas, 1994, p. 202).

[87] *Par delà le bien et le mal*, n. 211 (trad. Albert, p. 201); *Dincolo de bine şi de rău* (trad. rom. Francisc Grünberg, Humanitas, 1991, p. 135).

creştinismul, a avut drept efect subjugarea (*zähmen*) omului: trebuie ca, smulgându-i această credinţă, să-l creştem (*züchten*), pentru a-i permite, în sfârşit, să se înalţe. Aşadar să proclamăm fără înconjur „moartea lui Dumnezeu".

Această expresie, „moartea lui Dumnezeu", aparţinea teologiei celei mai tradiţionale, unde ea desemna drama Calvarului. Cu siguranţă, Nietzsche auzise de mai multe ori cântându-se, ori a cântat el însuşi, coralul lui Luther: „Dumnezeu însuşi este mort". Nu ignora nici utilizarea pe care i-o dăduse Hegel. „Acest cuvânt dur este în acelaşi timp cel mai dulce", spusese acesta: şi-l însuşise pentru a-l transforma într-o categorie esenţială a propriei gândiri, aplicându-l deopotrivă lui Cristos, care moare şi învie, şi raţiunii umane care trebuie să treacă prin momentul negaţiei pentru a se uni cu spiritul universal: „vinerea mare speculativă", moartea „Dumnezeului abstract", necesară vieţii Dumnezeului concret. Cu acest scop Hegel îl citase pe Pascal, care spusese, „sub o formă de-a dreptul empirică", dar într-un sens mai puţin îndepărtat de acela al lui Nietzsche, deşi cu o cu totul altă intenţie: „natura este astfel, încât ea vădeşte pretutindeni un Dumnezeu pierdut, şi în om, şi în afara omului"[88]. Aceeaşi expresie se întâlneşte şi la scriitori mistici, cum ar fi un Jacques Boehme sau un Angelus Silesius: iubirea, cânta acesta din urmă, „îl poartă pe Dumnezeu în moarte", „Domnul moare şi trăieşte-n noi"[89]. Dar, evident, nu aşa o înţelege Nietzsche. Mai aproape de el, Wagner, în trilogia *Nibelungilor*, povestea moartea unui neam de zei. Într-o scrisoare pe care poate că a citit-o, Schopenhauer se exprimă în termeni destul de apropiaţi de ai lui; el scrisese lui Frauenstaedt în data 21 august 1852:

Pentru dumneavoastră, „lucrul în sine" este absolutul, dovada ontologică deghizată, pe care se bizuie Dumnezeul evreilor. Iar dumneavoastră, dumneavoastră mergeţi înaintea lui, ca regele David înaintea chivotului sfânt, dansând şi cântând, cu un aer biruitor. Şi cu toate acestea, în ciuda mai sus amintitei definiţii care trebuia să-l facă de neclintit („fiinţa primă, veşnică, ce nu are început, ce nu poate pieri"), a fost definitiv aruncat la coş de către Kant. El mi-a fost transmis în chip de trup mort, şi când îi simt mirosul, ca în scrisoarea dumneavoastră, sunt cuprins de nelinişte.[90]

[88] O găsim în scrierile din tinereţe şi în *Fenomenologia spiritului* (trad. fr. Hippolyte, vol. 2, pp. 270 şi 286). Pentru scrierile din tinereţe, cf. Wahl, *Le Malheur de la conscience*, *passim*; J.-R. Badelle, „Foi religieuse et connaissance philosophique", *Revue philosophique*, sept. 1942-1943, p. 73.

[89] *Le Pèlerin chérubinique*, c. 2, 2; c. 1, 32 etc. (Henri Plard, *La Mystique d'Angelus Silesius*, p. 57; pentru al doilea citat, *Călătorul heruvimic*, trad. rom. Ioana Pârvulescu, Humanitas, 1999, p. 43). Meister Eckhart vorbise, de asemenea, în limbajul său mistic, despre „moartea divină" şi chiar despre „uciderea lui Dumnezeu", *Sermons-Traités*, trad. P. Petit, pp. 308-310; *Traités et sermons*, trad. Aubier, pp. 137 şi 221.

[90] Bossert, *Schopenhauer*, p. 288.

Fără îndoială că Nietzsche îşi aminteşte de strigătul de groază ce simbolizează sfârşitul păgânismului antic: „Marele Pan a murit! Marele Pan a murit!" În orice caz, trebuie să fi citit pagina în care Heinrich Heine[91] – unul dintre scriitorii săi preferaţi – expunea „catastrofa" la care dusese mişcarea gândirii germane:

Inima noastră, spunea Heine, cu ironia sa obişnuită, e plină de un freamăt de compasiune, fiindcă însuşi bătrânul Iehova se pregăteşte de moarte. L-am cunoscut atât de bine încă din leagănul său din Egipt, unde a fost crescut printre viţei şi crocodili divini, cepe, ibişi şi pisici sacre... L-am văzut spunând adio acestor tovarăşi ai copilăriei sale, obeliscurilor şi sfincşilor Nilului, apoi în Palestina, devenind un mic zeu-rege al unui sărman popor de păstori... L-am văzut mai târziu, în contact cu civilizaţia asiro-babiloniană; a renunţat atunci la pasiunile sale prea omeneşti, s-a abţinut să-şi verse mânia şi răzbunarea, cel puţin nu a mai tunat pentru cel mai mic fleac... L-am văzut emigrând la Roma, capitala, unde a lepădat orice fel de prejudecăţi naţionale şi a proclamat egalitatea cerească a tuturor neamurilor; s-a opus cu aceste frumoase fraze bătrânului Jupiter şi a uneltit atât de mult, încât a ajuns la putere şi, de pe culmea Capitoliului, a guvernat oraşul şi lumea, *urbem et orbem*... L-am văzut purificându-se, spiritualizându-se şi, mai mult, devenind patern, îndurător, binefăcător al neamului omenesc, filantrop... Nimic nu l-a putut salva!

Nu auziţi clopoţelul? În genunchi! Sfintele taine sunt duse unui Dumnezeu care moare.[92]

Oricare ar fi situaţia acestor predecesori, sensul pe care-l dă Nietzsche expresiei „moartea lui Dumnezeu" este nou. În gura lui ea nu este o simplă constatare. Ea nu este nici o lamentaţie, nici un sarcasm. Ea traduce o opţiune.

[91] Se ştie că, din punct de vedere literar, Nietzsche avea pentru Heine o mare admiraţie. „Ideea cea mai înaltă despre lirică, scria el, mi-a dat-o Heinrich Heine... Şi cum mânuieşte el germana! Se va spune odată că Heine şi cu mine am fost de departe cei mai mari artişti ai limbii germane" (*Ecce homo*, trad. rom. cit., p. 22).

[92] „De l'Allemagne depuis Luther", *Revue des Deux-Mondes*, 1834, vol. 4, p. 408. Acest ton de uşoară zeflemea se află la antipodul tonului obişnuit al lui Nietzsche, cu toate că cele două fabulaţii se aseamănă până într-atât, încât ipoteza unei imitaţii directe doar cu greu ar putea fi evitată. Cf. „În retragere", *Aşa grăit-a Zarathustra* (trad. rom. cit., pp. 325-326): „Când era tânăr, venind din Orient, acest zeu era aspru şi răzbunător, iar pentru desfătarea celor iubiţi a construit infernul. Până la urmă a devenit bătrân şi slab, flasc şi prea milos, mai mult ca un bunic, nu ca un tată, mai asemănător unei bunici bătrâne şi şubrede. Stătea acolo în faţa focului, se văicărea că-l dor picioarele, sătul de lume, sătul de-orice voinţă, iar într-o zi s-a sufocat de prea multă milostivire."

Sau „Nebunul" în *Ştiinţa voioasă* (trad. rom. cit., p. 131): „Se mai povesteşte că nebunul a pătruns în acea zi în mai multe biserici şi a intonat acolo al său *Requiem aeternam Deo*."

Ori *L'Antechrist*: „Altădată Dumnezeu nu-l avea decât pe poporul său... De atunci a murit în exil, ca şi poporul său, a început să călătorească, până într-atât încât pretutindeni era acasă la el, marele cosmopolit..." (*Le Crépuscule des idoles*, p. 262).

„Cel care decide acum împotriva creştinismului, spune Nietzsche, este gustul nostru, şi nu argumentul nostru."[93] Ea este un act. Act tot atât de net, de brutal ca cel al unui ucigaş. „Moartea lui Dumnezeu nu este pentru el numai un fapt cumplit, e vrută de el."[94] Dacă Dumnezeu a murit, adaugă el într-adevăr, „noi l-am ucis". „Noi toţi suntem ucigaşii lui!"[95]

Mulţi dintre oameni, marea masă, nu bagă de seamă. Îl iau drept nebun pe acela care vine să le dea vestea. Sunt cele două vaste categorii de credincioşi şi de atei vulgari. Primii, neînţelegând nimic din spusele sale, nu sunt nici măcar tulburaţi. Credinţa lor îi face, ca să zicem aşa, orbi şi surzi. Ei îşi continuă visul în mijlocul unei lumi care se trezeşte. Cei din a doua categorie, care n-au crezut niciodată în nimic, o primesc cu un zâmbet larg. Niciodată nu au bănuit ceva viu dincolo de existenţa sensibilă. Nietzsche ar vrea să-i smulgă din nepăsarea lor, ar vrea să-i facă să-şi dea seama de vidul care s-a căscat în ei şi îi interpelează cu violenţă. În faţa credincioşilor, dimpotrivă, dacă îi simte sinceri şi simpli, atitudinea lui e rezervată, ca şi cum s-ar teme să nu-i facă să sufere făcându-se prea bine înţeles[96]. Ea devine respectuoasă, iar atunci pare să le spună: Luaţi seama ca, dezvăluindu-vă secretul meu, să nu cumva să vă iau comoara...[97] Cu toate acestea, chiar

[93] *Ştiinţa voioasă* (trad. rom. cit., p. 134). Aşadar, Bauemler se înşală atunci când scrie: „Pentru a înţelege exact atitudinea lui Nietzsche relativ la creştinism, nu trebuie niciodată să pierdem din vedere că fraza decisivă, «Dumnezeu a murit», are sensul unei constatări istorice", *Nietzsche, le philosophe et le politique* (1931), p. 98. Nietzsche face mai mult decât să constate.

[94] Jean Wahl, „Le Nietzsche de Jaspers", *Recherches philosophiques*, vol. 6, p. 356; „Nietzsche et la mort de Dieu, note à propos du Nietzsche de Jaspers", *Acéphale*, ianuarie 1937, p. 22: „Această moarte nu este doar un fapt, ea este acţiunea unei voinţe."

[95] *Ştiinţa voioasă*, n. 125, „Nebunul" (trad. rom. cit., p. 130). Expresia „uciderea lui Dumnezeu" se întâlneşte şi la Max Stirner, *Unicul şi proprietatea sa*: „Omul-Dumnezeu poate oare cu adevărat să moară, dacă în el nu moare decât Dumnezeul? Pentru a se elibera de el cu adevărat, nu trebuie numai să-l omoare pe Dumnezeu, ci pe om!" (trad. Victor Basch, *L'Individualisme anarchiste*, 1904, p. 66). Printre cei care o vor folosi ulterior, să-l citâm pe Miguel de Unamuno, *Le Sentiment tragique de la vie*, tr. fr., p. 124: Mulţi întreabă ca Pilat: Ce este adevărul? „fără a avea curajul să aştepte răspunsul, doar pentru a-şi spăla mâinile fiindcă au luat parte la uciderea lui Dumnezeu în propria lor conştiinţă sau în aceea a altora". Vrând să împingă lucrurile şi mai departe, Mountherlant va scrie: „Înjunghierea lui Isus Cristos".

[96] „Orice gânditor profund se teme mai mult să fie înţeles decât să fie înţeles greşit. În acest din urmă caz, suferă, poate, vanitatea sa; în primul caz suferă inima, simpatia lui, care spune întotdeauna: Păcat! De ce vreţi ca drumul să vă fie la fel de penibil ca şi mie?"

[97] Cel dintâi om pe care îl întâlneşte Zarathustra, coborând din sihăstria sa, este un moşneag care-şi petrece timpul în pădure, aducându-i laude Dumnezeului său. „Ce dar ne aduci?" îl întreabă omul sfânt pe profet. Zarathustra îi răspunde: „O, câte n-aş avea să le aduc! Dar lăsă-mă să plec cât pot mai iute, ca nu cumva să-ţi iau ceva!" Şi rămas din nou singur, îşi spune: „Să fie oare cu putinţă? Acest preasfânt moşneag încă n-a auzit, acolo în pădurea lui, că Dumnezeu e mort!" (*Aşa grăit-a Zarathustra*, trad. rom. cit, p. 67).

şi în ochii lui el apare, mai întâi, drept un nebun. Uimirea speriată sau batjocoritoare de care se izbeşte l-ar putea face să se îndoiască de mesajul său. La fel şi enormitatea mesajului său... „Am sosit prea curând, îşi spune el, vremea mea n-a sosit încă". Căci „evenimentele cele mai importante sunt şi cele care se impun cel mai încet". Or, aici este vorba, într-adevăr, de o „noutate înspăimântătoare", cea mai înspăimântătoare şi mai nouă dintre toate.[98] „Le trebuie timp fulgerului şi tunetului, îi trebuie timp luminii stelelor, le trebuie timp acţiunilor, chiar când sunt împlinite pentru a fi văzute şi înţelese." Vor mai trebui încă secole, poate milenii, înainte ca umbra Dumnezeului cel mort să dispară cu totul de pe pereţii peşterii unde vegetează marea masă a fiinţelor umane.[99]

Moartea lui Dumnezeu! „Acest eveniment uriaş e încă pe drum, păşeşte, şi nu a ajuns încă până la urechile oamenilor." „Soarele a apus deja, dar luminează încă şi înveşpăiază cerul vieţii noastre."[100] Totuşi de pe acum, ieşind din marea masă, unii, mai clarvăzători, se înspăimântă. O impresie stranie pune stăpânire pe ei. Li se pare că „toate lucrurile şi-au pierdut greutatea"[101]. Sau e ca şi cum soarele ar fi dispărut pentru totdeauna de pe orizontul pământesc. „Bătrâna noastră lume le apare în fiecare zi mai înserată, mai plină de neîncredere, mai străină, mai «vârstnică»." Fără să-şi dea seama exact de ceea ce a avut loc, ei simt că de acum solul este minat sub paşii lor şi întrevăd catastrofa ce urmează să distrugă toate lucrurile din care ei trăiesc. Înţelegând în mod confuz despre ce crimă e vorba şi că au luat ei înşişi parte la această crimă, iată-i tânguindu-se: „Dar cum am făcut asta? Cum am putut să bem marea? Cine ne-a dat buretele pentru a şterge întregul orizont? Ce-am făcut când am desprins pământul acesta din lanţurile soarelui său?... Nu ne prabuşim fără încetare? Înapoi, într-o parte, înainte, în toate părţile? Mai există încă un sus şi un jos? Nu rătăcim ca printr-un neant nesfârşit? Nu ne adie golul în faţă? Nu s-a făcut mai frig? Nu vine mereu noaptea şi încă mai multă noapte?"[102] În fine, un număr mic de tot, câteva spirite rare, ce

[98] *Œuvres posthumes*, texte traduse de H.-J. Bolle, n. 188, p. 88 (anii 1882-1888).

[99] *Ştiinţa voioasă*, n. 108, „Noi lupte": „După moartea lui Buddha, umbra sa mai era un timp arătată timp de secole într-o peşteră – o umbră uriaşă şi înspăimântătoare. Zeul e mort; dar după cum sunt făcuţi oamenii, poate că vor mai exista timp de milenii peşteri în care îi va fi arătată umbra... Iar noi – noi trebuie să-i mai biruim umbra!" (trad. rom. cit., p. 116). Comparâ cu Heinrich Heine, *loc. cit.*, p. 644: „Deismul a dispărut... Această veste funebră va avea, poate, nevoie de milenii încă pentru a fi răspândită pretutindeni... Dar noi, noi ceilalţi, am îmbrăcat de mult timp doliul. *De profundis*."

[100] *Omenesc, prea omenesc*, vol. I, p. 232.

[101] *Œuvres posthumes*, *loc. cit.*, p. 89.

[102] *Ştiinţa voioasă*, n. 125, „Nebunul" şi n. 343, „Seninătatea noastră" (trad. rom. cit., pp. 130 şi 214). Imagini analoge şi de un simbolism destul de apropiat în Gerard de Nerval,

poartă în ele destinul omenirii, rezistă vertijului. Îl îndură mai întâi şi ei, întrucât sunt oameni, şi măsoară mai bine decât toţi imensitatea aventurii şi a pierderilor ce urmează. Dar foarte repede îl iau în stăpânire. Energia lor este la înălţimea perspicacităţii lor. Singurii pe deplin clarvăzători, ei trag învăţătura atentatului pe care l-au săvârşit cu toată luciditatea, transformând astfel crima în faptă eroică.[103]

Aceştia ne dau în vileag ţelul lui Nietzsche. Discursul lor nu ţine în întregime de destăinuirea orgolioasă a lui Zarathustra al său: „Dar spre a-mi deschide întru totul inima spre voi, prieteni, am să vă spun: *dacă* ar exista aievea zei, cum aş putea eu suporta eu să nu fiu zeu?"[104] Nici nu se reduce neapărat la un caz al atitudinii obişnuite a lui Nietzsche, atitudine constând în a spune nu la tot ceea ce îi era drag şi demn de respect, ca să se elibereze de toate.[105] Într-o pagină din *Jurnalul* său, Charles du Bos i-a desprins în mod fericit una din nuanţele principale. El observă că Nietzsche se ridică

Aurelia. Poetul iese noaptea, de la o slujbă ţinută la Notre-Dame de Lorette: „Stelele străluceau în înaltul cerului... La un moment dat, mi s-a părut că se sting toate deodată, ca lumânările pe care le văzusem în biserică... Mi se părea că văd pe cerul pustiu un soare negru şi un glob roşu de sânge deasupra grădinii Tuileries. Mi-am spus: «Începe noaptea veşnică, şi va fi cumplită. Ce se va întâmpla când oamenii îşi vor da seama că nu mai există soare?»... Printre norii care alergau goniţi de vânt am văzut mai multe luni ce treceau cu o mare iuţeală. Mă gândeam că pământul scăpase din orbita lui şi că rătăcea prin univers ca o corabie fără catarg... Zdrobit de oboseală, m-am întors acasă şi m-am aruncat în pat. Când m-am trezit, am fost mirat revăzând lumina zilei. Un soi de cor misterios îmi răsuna la ureche; glasuri de copii care repetau în cor: *Christe! Christe! Christe!*... M-am gândit că fuseseră adunaţi în biserica vecină (Notre-Dame-des-Victoires) o mulţime de copii pentru a-l invoca pe Cristos. «Dar Cristos nu mai există! îmi ziceam; ei încă nu ştiu acest lucru!»... M-am sculat în sfârşit şi m-am dus prin galeriile de la Palais Royal. Mi-am spus că soarele mai păstrase probabil suficientă lumină pentru a lumina pământul timp de încă zile, dar că îşi consuma propria substanţă... [Intrând la un prieten] i-am spus că totul s-a sfârşit şi că trebuia să ne pregătim de moarte. A chemat-o pe soţia lui, care mi-a spus: «Ce ai?», «Nu ştiu, i-am răspuns, sunt pierdut»" (Éditions de la Pléiade, 1927, pp. 111-114; *Fiicele focului*, trad. rom. de Irina Bădescu, Univers, 1974, pp. 248-249).

[103] *Dincolo de bine şi de rău*, 109 (trad. rom. cit., p. 83): „Destul de frecvent, criminalul nu este la înălţimea faptei sale: el o minimalizează şi o defăimează." Deja în *Aurora*: „Am ucis legea şi am pentru lege oroarea celor vii pentru un cadavru; doar dacă nu cumva sunt deasupra legii, sunt cel mai damnat dintre damnaţi." Cf. scrisoarea către Overbeck din martie 1884 (Walz, p. 417): „Cerule! Cine se îndoieşte de povara ce apasă asupra mea şi de forţa care îmi trebuie pentru a mă suferi pe mine însumi! Nu ştiu de ce cade exact pe mine – dar se poate ca eu să fiu *cel dintâi* care a avut gândul ce va împărţi în două jumătăţi istoria omenirii... Am avut nevoie de curaj pentru a suporta acest gând."

[104] *Aşa grăit-a Zarathustra*, trad. rom. cit., p. 143.

[105] Aici se află, se ştie, unul din aspectele primei metamorfoze nietzscheene: aceea a cămilei în leu. *Aşa grăit-a Zarathustra*, trad. rom. cit. pp. 81-83. Cf. Yves de Montcheuil, „Nietzsche et la critique de l'idéal chrétien", *Cité nouvelle*, 25 iunie 1941.

înainte de toate împotriva comodităţii pe care prea adesea o aduce credinţa în Dumnezeu:

Dumnezeu, ar putea spune Nietzsche, este cel însărcinat de noi să ne acopere lipsurile, să ne aducă explicaţia acolo unde ea ne lipseşte. Şi tocmai de aceea în Zarathustra şi în alte părţi repetă adesea: „Aşadar, nu ştiu toţi că Dumnezeu a murit..." Atacarea ideii de Dumnezeu se săvârşeşte mai ales aici, din cauza prea marilor facilităţi pe care ea le oferă, Nietzsche este cineva care ne spune fără încetare (şi pe un plan mult mai profund decât acela pe care se pune întrebarea: până unde poate merge omul?): „O, omule, cât ai să poţi ţine piept unei lovituri şi apoi alteia, ai să poţi, în fine, ţine piept dacă nu-ţi mai rămâne decât o indigenţă totală? Şi mai departe... poţi chiar în indigenţă să guşti, să simţi maximul de plinătate?"[106]

Într-adevăr, Zarathustra îi spune ucenicului său: „Diavolul laş ce zace-n tine, cel care [...] ţine mult la tihna sa: diavolu-acesta laş îţi zice: *există* un Dumnezeu!"[107] Trebuie totuşi avut curajul de a înlătura sugestiile sale şi de a „ţine piept". Dar „a ţine piept" va însemna, prin sine, a creşte. Nietzsche nu se mărgineşte la un soi de nou stoicism. Dacă se vrea în mod deliberat „fără Dumnezeu"[108] – expresia, care urma să aibă succes în Rusia sovietică, îi aparţine, înainte de toate, lui – nu e atât pentru a se împietri într-o deznădejde nemărturisită, cât pentru a se abandona unei bucurii egoiste. Dacă de la început există în el un sentiment instinctiv de revoltă, ateismul îi apare, la urma urmei, ca „rezultatul unei cuceriri dificile şi pline de riscuri"[109]. „Dacă nu facem, spune el, din moartea lui Dumnezeu o renunţare glorioasă pentru noi şi o continuă biruinţă asupra noastră înşine, va trebui să plătim scump această pierdere."[110] Există la el, notează Jaspers, „un negativism universal, o insatisfacţie fără limită în faţa oricărui aspect al fiinţei, iar acest puseu de insatisfacţie şi de negare are loc cu o asemenea pasiune, cu o asemenea voinţă de sacrificiu, încât pare să vină din aceeaşi profunzime ca şi marile

[106] *Extraits d'un journal*, pp. 177-179. Din punct de vedere intelectual, nu este oare adevărat că Dumnezeu este, de fapt, prea adesea, „simbolul verbal" sub care se plasează „toate dificultăţile de explicare şi de generalizare a faptelor particulare"? Cf. E. de Roberty, *L'Inconnaisable* (1889), p. 129.

[107] *Aşa grăit-a Zarathustra*, trad. rom. cit. p. 243. Vezi şi scrisoarea către sora sa, scrisă la Bonn la 11 iunie 1865 (are douăzeci de ani): Walz, pp. 87-88. G. Bianquis a observat bine la Nietzsche „acest gust fatal pentru adevărurile care rănesc, această neîncredere faţă de tot ce favorizează trândăvia sau slăbiciunea de caracter", *Nietzsche* (1933), p. 62.

[108] *Op. cit.*, p. 162: „Înfometată, singură, brutală şi fără Dumnezeu: aşa se vrea pe sine însuşi voinţa unui leu." V. şi *Genealogie* 2, 25: „Zarathustra cel fără Dumnezeu" (*Genealogia moralei*, trad. rom. Liana Miceseu, Humanitas, 1994, p. 376).

[109] A. de Waelhens, *La Philosophie de Martin Heidegger* (Louvain, 1942), p. 354.

[110] *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. M. Betz, appendice, n. 61, p. 310 (1881-1882).

religii şi credinţe ale profeţilor"[111]. Astfel, negativismul se converteşte într-un avânt pozitiv şi ne incită la grandoare. „Ce ne-ar rămâne oare de creat, dacă-acei zei ar exista cu-adevărat?" spune tot Zarathustra[112]. Lipsită de Dumnezeul în care îşi afla odihna, în grija căruia se lăsa, omenirea trebuie de acum încolo să înainteze, trebuie să urce. Ea este constrânsă să creeze. „De când nu mai există Dumnezeu, singurătatea a devenit de nesuportat; *trebuie* ca omul superior să înceapă să lucreze."[113] Trebuie să extragă din sine însuşi – din neant – ceva care să depăşească umanitatea; să calce în picioare propriul cap şi să se avânte dincolo de umbra sa[114]... Trecând proba rezistenţei, la care el însuşi s-a condamnat, i se va revela propria dumnezeire. Dumnezeu a murit, trăiască Supraomul! Remuşcările şi disperarea vor fi depăşite deodată, prin aceeaşi sforţare:

...Cum să ne consolăm, noi, ucigaşii ucigaşilor? Cel mai sfânt şi mai puternic din tot ce-a avut lumea până acum şi-a pierdut sângele sub cuţitele noastre – cine ne spală de acest sânge? Ce ispăşiri, ce jocuri sfinte va trebui să inventăm? Nu este oare dimensiunea acestei fapte prea mare pentru noi? Nu trebuie să devenim noi înşine zei pentru a părea cel puţin demni de ea? Faptă mai mare nu a existat niciodată – şi oricine se va naşte după noi va pătrunde, datorită acestei fapte, într-o istorie mai înaltă decât toată istoria de până acum!...[115]

În faţa acestei perspective, spiritele libere exultă. O atare revelaţie este într-adevăr, pentru ele, „ştiinţa voioasă". Cumplitul crepuscul se preschimbă în ochii lor fermecaţi în auroră. Ei încearcă sentimentul triumfal de a fi „oameni eliberaţi, cărora nimic nu le mai este interzis"[116]. „Cea mai mare primejdie" care-i ameninţa a fost înlăturată din calea lor[117]. Acest cadavru

[111] Karl Jaspers, *Nietzsche* (Berlin, 1936); trad. Wahl.

[112] *Aşa grăit-a Zarathustra*, trad. rom. cit., p. 144; cf. p. 79: „Pe cine urăsc ei mai mult? Pe cel care sparge tablele valorilor, pe spărgător, pe criminal: acesta este creatorul."

[113] *Voinţa de putere*, trad. fr. Bianquis, vol. 2, p. 133 (1885).

[114] Cf. Gustave Thibon, „Nietzsche et saint Jean de la Croix", *Etudes carmélitaines*, octombrie 1934, p. 62.

[115] *Ştiinţa voioasă*, „Nebunul" (trad. rom. cit., p. 130). Wahl, *Nietzsche et la mort de Dieu (loc. cit.)*: „Ca omul să fie cu adevărat mare, veridic, creator, trebuie ca Dumnezeu să fie mort, ca Dumnezeu să fie ucis, să fie absent. Lipsindu-l de Dumnezeu, îi aduc omului imensul dar care este singurătatea desăvârşită şi, deopotrivă, posibilitatea grandorii şi creaţiei". Cf. J.-P. Sartre: „Viaţa omenească începe dincolo de deznădejde" (*Les Mouches*, Oreste).

[116] „Amiază şi eternitate" (1888), *Voinţa de putere*, trad. fr., p. 381.

[117] *Aşa grăit-a Zarathustra*, partea a IV-a (trad. rom. cit., p. 352): „Dar Dumnezeu acum e mort! Oameni superiori, cel mai cumplit pericol pentru voi era chiar Dumnezeu-acesta. De când se odihneşte el în groapă, voi toţi aţi înviat. Abia de-acum soseşte Marea Amiază, abia de-acum omul superior va fi – stăpân! Aţi înţeles cuvânt-acesta, fraţi ai mei? Vă este frică, iar inimile vi se clatină? Vedeţi abisul cum se cască-n faţa voastră? Şi auziţi latratul

în descompunere al lui Dumnezeu nu reprezintă pentru ei un semn al morţii este semnul unei gigantice năpârliri. Dumnezeu se va regăsi în om, dincolo de bine şi de rău![118] Putere a unei hotărâri eroice! Prin care semnificaţia faptelor e inversată. Iată, în sfârşit, că s-au încheiat pentru totdeauna „două zeci de veacuri de contra-natură şi de violare a omenirii". Sublima aventură poate să înceapă:

...Într-adevăr, la vestea că „vechiul Dumnezeu e mort", noi filozofii şi „spiritele libere" ne simţim ca iluminaţi de o aurora nouă, inima noastră se revarsă de recunoştinţă, mirare, presimţire, aşteptare – zarea ne apare în sfârşit liberă, chiar dacă nu este luminoasă, corăbiile noastre vor putea în sfârşit porni iarăşi în larg, vor porni cu orice risc, orice îndrăzneală a căutătorului de cunoaştere este din nou permisă marea, marea *noastră* se întinde iar deschisă, poate că nicicând n-a existat o „mare atât de deschisă".[119]

„Sunt singur iarăşi şi aşa doresc să fiu", va spune Zarathustra, „singur cu cerul pur şi largul mării."[120]

câinelui din iad? Haideţi! Fiţi curajoşi! Oameni superiori! Muntele viitorului uman de-abia acum are să se nască. Dumnezeu e mort – *noi*: acum vrem ca Supraomul să trăiască!"

Cf. „Calea înţelepciunii" (1884). „De acum înainte, nici Dumnezeu, nici omul deasupra meu!" (*Voinţa de putere*, trad. fr., vol. 2, p. 133).

[118] Fragment din 1882-1884 (*Voinţa de putere*, trad. fr., p. 329). „Voi spuneţi că este o descompunere spontană a lui Dumnezeu, dar nu este decât o năpârlire: îşi dă jos epiderma morală. Şi curând îl veţi regăsi – dincolo de bine şi de rău". Fragment din 1885-1886 (t. 2, p. 150): „Refuzul lui Dumnezeu: în fond, numai Dumnezeul moral este respins."

Un socialist nietzschean scria pe la 1908 în caietul său de însemnări: „Zeii au murit, trăiască Supraomul! Nietzsche vesteşte întoarcerea apropiată la ideal, dar la un ideal cu totul diferit şi nou. Pentru a înţelege acest ideal va fi nevoie de o categorie de spirite libere, întărite de război, singurătate şi primejdie. Spiritele ce vor cunoaşte vântul, gheţurile, zăpada de pe culmi şi vor şti să măsoare fără probleme cele mai adânci abisuri. Spirite dotate cu un fel de perversitate sublimă şi care ne vor elibera de dragostea de aproapele şi de dorinţa neantului pentru a-i da pământului scopul lui, iar oamenilor speranţele lor."

[119] *Ştiinţa voioasă*, „Seninătatea noastră" (trad. rom. cit, p. 213).

[120] *Aşa grăit a Zarathustra*, trad. rom. cit., p. 222.

IV
Descompunerea omului

O asemenea explozie de lirism, însoțind atâtea promisiuni mărețe, este contagioasă. Nevoia de a se lipsi de Dumnezeu, deja existentă în generația precedentă, chinuie, de la Nietzsche încoace, mai mult ca niciodată suflete care nu sunt toate lipsite de noblețe[121] și care ar respinge cele dintâi un ateism vulgar și satisfăcut. Această nevoie inspiră, de exemplu, gândirea unui Dietrich Heinrich Kerles, care afirmă: „Chiar dacă se putea demonstra matematic că Dumnezeu există, eu nu vreau să existe, fiindcă m-ar limita în măreția mea."[122] Nici unui Martin Heidegger nu-i ajunge să-l nege pe Dumnezeu: trebuie să depășească o asemenea negare, ca să elimine mai desăvârșit orice risc de reîntoarcere afirmativă, refuzând să lase măcar ca problema lui Dumnezeu să fie pusă"[123]. De asemenea, într-un studiu care a avut cândva răsunet în Germania, Max Scheler putea vorbi despre „ateismul postulator" ca despre caracteristica esențială a omului modern.

Într-adevăr mulți, mai mult sau mai puțin confuz, gândesc mereu alături de Feuerbach: „chestiunea existenței sau a non-existenței lui Dumnezeu este chestiunea non-existenței sau existenței omului"[124]. Unii, ca Nicolai Hartmann, estimează că, dacă ar avea un Dumnezeu, omul ar fi nimicit ca „esență etică,

[121] Cf. Charles du Bos, *Approximations*, seria a cincea, prefață, p. 14: „Nietzsche, cel mai valoros și mai nobil adversar cu care ei (scriitorii creștini) ar avea de dialogat."

[122] Scrisoare către Max Scheler.

[123] Cf. A. de Waelhens, *La Philosophie de Martin Heidegger*, pp. 355-356: „El vede că violența negării se răstoarnă la Nietzsche în afirmație și vrea să fie acela al cărui *nu* nu va da mărturie pentru *da*. Instaurarea unei gândiri radical descătușate de ideea de Dumnezeu n-ar putea fi concepută prin *negarea* acestei idei. Ea pretinde să fie formulată fără cea mai mică referire la aceasta. O filozofie – aceasta este învățătura lui Nietzsche – va fi scuturat jugul divinului dacă și numai dacă reușește să închidă cercul chestiunilor filozofice, în afara *oricărei* folosiri a ipotezei teiste. Iată, cel puțin pe plan esențial – și este sentimentul nostru –, importanța profundă și ultimă a existențialismului heideggerian. Succesul său ar tinde să dovedească – după cum a insinuat undeva Heidegger – că nu există problemă filozofică a lui Dumnezeu sau, pentru a păstra termenii autorului, nu există decizie filozofică privind o eventuală existență în vederea lui Dumnezeu (*Sein zu Gott*)."

[124] *Op. cit.*, trad. Lévy, p. 48.

ca persoană"[125]. Mulți spun, odată cu Nietzsche, că „poate omul se va ridica mereu mai sus, din clipa în care nu se va mai *scurge* într-un Dumnezeu"[126]. Precum Emil Bergmann enunțând, în limbaj de herghelie, că „se pot crește nu numai animale, ci și Oameni-Dumnezeu"... Și unii, și alții își văd strămoșii în Prometeu, din care fac „cel dintâi dintre martiri"[127]. Ei se recunosc în acest om care s-a ridicat împotriva zeilor cu eroism. La rândul lor, vor să-l „ucidă pe Dumnezeu" ca omul să trăiască, în sfârșit, o viață pe deplin omenească, ba chiar „supraomenească", iar ateismul le apare ca temeiul indispensabil al înaltului ideal pe care-l propun acestui om: fie un ideal de raționalitate și de iubire, fie un ideal de forță și de viață eroică. După aceea vor putea fi în dezacord între ei despre absolut orice și să poarte un război neîmpăcat, dar încep prin a se înțelege într-o aceeași voință de refuz.

Pentru a-și atinge scopul, atât unii, cât și ceilalți folosesc din plin resursele acumulate de generații de istorici și de gânditori: resurse ale dialecticii, ale analizei genetice, ale psihologiei, ale istoriei gândirii, ale studiului religiilor. O muncă imensă, pe trei sferturi denaturată de interpretări partizane, le furnizează un întreg arsenal. Dar, contrar multora dintre aceia care le-au pregătit astfel munca, nu se îngrijesc defel să o continue cu metodele meticuloase ale intelectualului. Îi tentează o cale mai activă. Oare până acum Feuerbach nu i-a învățat că sinteza hegeliană marcase „sfârșitul filozofiei clasice"[128]? Cu toate acestea, el însuși, deși fusese „adevăratul învingător al vechii filozofii", „n-a încetat niciodată să fie filozof". Cum o va spune Dühring[129], nu reușea decât „încet și cu greu să scoată din sângele său, generos în mod natural, veninul universitar pe care i-l comunicase contaminarea hegeliană".

[125] *Ethik*, p. 179. Gândirea lui Nicolai Hartmann este, aici, strict feurbachiană: „Etica împlinește și trebuie să împlinească ceea ce în ochii credinciosului este o blasfemie: ea îi dăruiește omului atributele divinității. Ea îi dă ceea ce el însuși, necunoscându-și propria esență, își refuzase și-i dăruise lui Dumnezeu sau, dacă trebuie să o exprimăm altfel, ea face să coboare divinitatea de pe tronul ei cosmic pentru a sălăși în voința omului. Omului îi revine moștenirea metafizică a lui Dumnezeu" (p. 180). Texte citate de G. Rabeau, *L'État religieux de l'Allemagne protestante, Mélanges de science religieuse*, 1945, p. 126.

[126] *Știința voioasă*, n. 285, „Excelsior!", trad. rom. cit., p. 171.

[127] Marx, „Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et chez Epicure" (*Œuvres philosophiques*, trad. Molitor, vol. I, pp. XIV/XV; „Deosebirea dintre filozofia naturii la Democrit și filozofia naturii la Epicur", trad. rom. în Marx-Engels, *Scrieri din tinerețe*, Editura Politică, 1968, pp. 24-25). Nietzsche, „Naissance de la tragédie" (trad. Bianquis, pp. 53-54; „Nașterea tragediei", trad. rom. Ion Dobrogeanu-Gherea și Ion Herdan, *De la Apollo la Faust. Dialog între civilizații, dialog între generații*, Meridiane, 1978, pp. 219-220).

[128] Cf. titlul celebrei lucrări a lui Engels. Deja și Heinrich Heine: „Revoluția noastră filozofică a terminat; Hegel a închis acest mare cerc", *Revue des Deux Mondes*, 1834, vol. IV, p. 674.

[129] Dühring, *Cursus der Philosophie* (1875), 486.

Fără să meargă până într-acolo încât să-şi însuşească, asemeni lui Hegel, proverbul: „Pasărea Minervei îşi ia zborul în amurg", le răspundea tinerilor săi discipoli care stăruiau, după cum am văzut, să ia parte alături de ei la o acţiune mai directă: „Nu suntem încă destul de înaintaţi pentru a trece de la teorie la practică."[130] Dar, în curând, înţelegând omul într-o manieră şi mai „realistă" decât maestrul său[131], Marx avea să recunoască interdependenţa dintre alienarea lui spirituală şi alienarea lui temporală şi socială, adică dintre pierderea lui în Dumnezeu prin religie şi exploatarea lui de către ceilalţi oameni. Refuzând, aşadar, să „stagneze" mai mult timp în „conceptul speculativ"[132], avea să declare: „Nu critica, ci revoluţia este forţa motrice a istoriei"[133] şi să dea în sfârşit faimoasa lui dispoziţie: „Până acum filozofii n-au făcut decât să interpreteze lumea. Important este însă ca ea să fie schimbată."[134] „Decedata filozofie", va spune Engels la rândul său.[135] Şi de atunci încoace, toţi adevăraţii marxişti, acceptând, asemenea lui Marx şi Feuerbach, gândirea lui Hegel însuşi despre opera sa[136] şi trăgând consecinţele, vor abandona cu dispreţ sistemele „profesorilor"[137] pentru a pregăti

[130] Scrisori către Ruge, 13 martie şi 20 iunie 1843. (Cornu, *La jeunesse de Karl Marx*, pp. 248 şi 265).

[131] *Teze asupra lui Feuerbach*, teza 6 etc.

[132] Marx, scrisoare către Engels (împotriva lui Lassalle).

[133] Studiu din 1845-1846 (nepublicat atunci) despre *Ideologia germană*. Puţin mai devreme, scrisese că soluţia problemei teoretice este ea însăşi o sarcină a activităţii practice (*Manuscrise economico-filozofice din 1844*).

[134] *Teze asupra lui Feuerbach*, teza 11. Domnul Léon Brunschvicg nu dă pe deplin dreptate originalităţii şi forţei lui Marx atunci când comentează astfel: „Marx propune o reîntoarcere la concepţia practică reprezentată, după Descartes, de orice doctrină propriu-zis raţională şi a cărei născocire, cu aroganţa lui naivă, şi-o atribuie", *Le Progrès de la conscience...* , vol. II: p. 428. Este adevărat că atitudinea lui Marx a fost pregătită de aceea a lui Ruge, a lui von Ciestowski, a lui Hess în cursul anilor 1839-1841.

[135] *Anti-Dühring*, tr. fr., p. 19.

[136] Hegel îşi încheiase *Istoria filozofiei* cu următoarea reflecţie: „Iată până unde a ajuns spiritul universal: cea din urmă filozofie este rezultatul tuturor celor care au precedat-o; nimic nu se pierde, toate principiile sunt păstrate. Această idee concretă este rezultatul eforturilor spiritului de-a lungul a aproape 2 500 de ani (Thales s-a născut în 640 înainte de Cristos), al muncii lui celei mai serioase pentru a se obiectiva, pentru a se recunoaşte. *Tantæ molis erat seipsam cognoscere mentem!* [Într-atât de greu era să te cunoşti pe tine însuţi ca spirit!]"

[137] Cf. ironiile lui Lenin la adresa „profesorilor de filozofie" ...În introducerea lor la *Fragmente alese*, de Hegel, domnii Lefebvre şi Guterman vor spune, conform ortodoxiei marxiste: „A fost ultimul dintre geniile care au vrut să se mulţumească să «gândească» timpul lor şi să stabilească legătura cu lucrurile prin pură teorie. De la Hegel şi după el [illegible] cu şi cum el ar fi epuizat filozofia pură – e nevoie de altceva pentru ca gândirea să stabilească legătura cu lucrurile. E nevoie de acţiune, practică, viaţă." Şi mai departe: „Este depăşit, dar întrucât filozofia speculativă a fost depăşită de acţiune... Hegel este pentru noi «filozoful», cu tot ceea ce comportă acum acest cuvânt cu bizarerie şi deficienţă; cu un serios prezent de ironie

acţiunea directă.[138] Cât despre Nietzsche, prin felul său de a „filozofa cu baro sul", n-a curmat el oare orice speculaţie pentru a asigura triumful vieţii? N-a disprețuit şi el orice „filozofie a profesorilor"? Potrivit lui, nu mai trebui zăbovit asupra a ceea ce „rumegătorii învăţământului superior", vulgarii „lucrători în filozofie" sau, cum spunea Wagner, „hamalii filozofiei" numeau „căutarea adevărului".[139]

Nu mai trebuie să contemplăm realul pentru a-i descoperi esenţa, nic să ne supunem unui obiect oarecare. Să respingem „această din urmă aservire" spune el. „Lumea adevărului – am suprimat-o"; „nimic nu este adevărat".[140] Ideea însăşi de adevăr este oare altceva decât o umbră a Dumnezeului mort? „Poate că", dimpotrivă, „minciuna este un lucru divin?... Oare minciuna introducerea artificială a unui sens, ar fi o valoare, un sens, un scop?" În orice caz, cultul luciditătii trebuie să ia locul căutării adevărului. Să mergem până la capătul pe care-l implică negaţia noastră, să fim consecvenţi cu alegerea noastră. Dacă Dumnezeu a murit cu adevărat, cum ar putea fi altceva decât false zeităţi această „raţiune", acest „adevăr", această „morală" care nu subzistau decât prin El? Iată-le, aşadar, „crepusculul"... „Refuz agresiv al unei legi a fiinţei, al unei ordini extra-omeneşti, al unui univers coerent", al unei „armonii ontologice anterioare lui *eu vreau*"; ură faţă de inteligibil, de cauze finale, de o ordine practică absolută: hotărârea de a-l ucide pe Dumnezeu implică toate astea.[141] Ca şi esenţa obiectivă, valoarea în sine nu există. Şi nici nu trebuie să existe. Aşa cum este absurdă supunerea faţă de o lege, „cunoaşterea pură", „cunoaşterea imaculată" este un fals ideal, ba mai mult: este un ideal ipocrit, născocit de neputincioşi.[142] Trebuie să

în admiraţie. El este «Filozoful» pentru că a fost ultimul dintre ei" (p. 9-10). Cf. remarca naivă a lui M. Matter, *De l'état moral, politique et littéraire de l'Allemagne* (1847), vol. I, p. 239: observând că ideile socialiste şi comuniste se răspândesc dincolo de Rin, el se liniştește spunând: „dar aceste doctrine nu se proclamă de la amvon..."

[138] Pentru marxism, se ştie, critica religiei şi acţiunea revoluţionară trebuie să fie purtate simultan; revoluţia spirituală şi revoluţia socială sunt legate. Numai comunismul va înfăptui ateismul, dar propaganda ateistă nu trebuie să însoţească mai puţin şi să susţină de la început efortul în vederea realizării comunismului. Ideologia ateistă este esenţială pentru partid, chiar dacă el admite, cu titlu individual, credincioşi în sânul său.

[139] Încă din 1875, Nietzsche nu mai vrea să ia în considerare efortul filozofic decât ca pe o serie de încercări „de a ajunge la o formă de viaţă pe care noi nu am atins-o încă". *Le Conflit de la science et de la sagesse* (în Bianquis, *La Naissance de la philosophie...*, p. 212). Cf. scrisoare către Rohde, 9 nov. 1868 (Waltz, p. 138).

[140] *Voinţa de putere*, trad. fr., vol. 2, p. 45 (1884).

[141] Cf. G. Thibon, *loc. cit.*, pp. 61-63.

[142] *Aşa grăit-a Zarathustra*, trad. rom. cit., pp. 179-183, adepţilor contemplaţiei: „O, voi sentimentali fătarnici, libidinoşilor! Vai, vouă vă lipseşte nevinovăţia dorinţei, iată de ce blăstămaţi acum dorinţa! Într-adevăr, voi nu ca creatori, nici ca inventatori şi nici ca amatori

trăim. Dar „a trăi înseamnă a inventa"[143]. Trebuie să preţuim. Dar „a preţui înseamnă a crea"[144]. Invenţie, creaţie: acestea sunt, aşadar, cele două cuvinte care definesc de acum înainte sarcina veritabilului filozof. Acesta trebuie să fie „reaua conştiinţă a epocii sale". El răstoarnă valorile primite, le distruge şi le zdrobeşte, pentru a face să răsară unele noi şi a le plămădi din nou după placul inimii sale. Iar această misiune, care va trebui mereu reînnoită, nu se petrece toată în gândire: filozoful este „o materie explozivă înspăimântătoare, în faţa căreia totul este în pericol"; el este „omul violent", „creatorul cezaric al culturii"; „adevăraţii filozofi sunt poruncitori şi legiuitori... «Cunoaşterea» lor e creaţie, creaţia lor e legiferare, vrerea lor de adevăr – *voinţă de putere*"[145].

Cu toate că în alt mod şi în vederea altor scopuri, nitzscheanul este, aşadar, ca şi marxistul, un revoluţionar.[146]

Se înţelege că, în aceste condiţii, drama ce luase naştere în conştiinţe a evoluat rapid până la traducerea ei în exterior printr-o dramă sângeroasă. De altfel, Nietzsche o anunţase. Mai mult decât ar fi putut-o face nişte previziuni prea rezonabile, fulguraţiile unui spirit pândit de nebunie au făcut din el un profet. „Făgăduiesc, spunea el către sfârşitul vieţii sale lucide, o eră tragică."[147] „Acest şir lung şi bogat de dărâmări, distrugeri, desrădăcinări, răsturnări care ne stau în faţă", „întunecări şi eclipse de soare, probabil încă fără seamăn pe lume", „umbrele ce urmează să învăluie în curând Europa", vom fi martori la „ivirea acestei întunecări"[148]. „Mulţumită mie, mai scria, se pregăteşte o catastrofă căreia eu îi ştiu numele, un nume pe care nu-l voi spune... Întreg pământul se va zbate atunci în convulsii."[149]

ai devenirii iubiţi pământul!" La fel şi Stirner: „La începutul epocii noastre nu mai este aşezată străvechea inscripţie apolinică: Cunoaşte-te pe tine însuţi, ci această inscripţie nouă: Pune-te pe tine însuţi în valoare, *Verwerte Dich!*" Despre sensul imediat al acestui pasaj din Zarathustra, care vorbeşte despre artă, nu despre ştiinţă, vezi Andler, „La morale de Nietzsche dans le «Zarathoustra»", *Revue d'histoire de la philosophie*, 1930, pp. 139-140. Cf. *Voinţa de putere*: „Întregul aparat al cunoaşterii are ca scop dominarea."

[143] *Aurora*, trad. Albert, p. 140.

[144] *Aşa grăit-a Zarathustra*, trad. rom. cit., p. 115.

[145] *Ecce homo* (trad. rom. cit., p. 44). *Dincolo de bine şi de rău* (trad. rom. cit., p. 136). „Reînnoirea radicală a valorilor nu se va reduce, aşadar, la întocmirea unui tabel al opoziţiilor după modelul pitagoreic, pentru a introduce apoi semnele *pozitivului* şi *negativului*. Înseamnă că valorile nu au o stabilitate internă, că sunt menite să fie reînnoite fără încetare, prin însăşi vitalitatea fiinţei, care este reînnoire perpetuă", L. Brunschvicg, *op. cit.*, vol. 2, pp. 415-416.

[146] Cf. comparaţia supraomului nitzschean cu înţeleptul aristotelic în Laberthonnière, *Esquisse d'une philosophie personnaliste*, pp. 88-91.

[147] *Ecce homo*, trad. rom. cit., p. 40.

[148] *Ştiinţa voioasă*, „Seninătatea noastră" (trad. rom. cit. pp. 212-213).

[149] *Voinţa de putere*: „ceea ce povestesc eu este istoria celor două secole care vor urma, venirea nihilismului. Deja astăzi se poate povesti această istorie, căci Necesitatea în persoană

Pe scurt, conchidea el, „va fi reverenda nihilismului"[150].

Dar toate acestea nu sunt decât efectul, manifestarea unei crize mai profunde, în întregime lăuntrice. Fiindcă „gândirea precedă acţiunea, după cum fulgerul precede tunetul"[151]. „Evenimentele se derulează în realitatea spiritului înainte de a se manifesta în realitatea exterioară a istoriei" şi ceea ce se întâmplă astăzi „nu trebuie să-i uimească pe cei care au fost atenţi la mişcările spiritului". Ceva s-a zguduit şi s-a distrus în sufletul omului înainte ca valorile sale istorice să fi fost zguduite şi distruse. „Moartea lui Dumnezeu" trebuia să aibă contralovitura ei fatală. Asistăm la ceea ce Nikolai Berdiaev, înzestrat şi el cu un dar „profetic", dar însoţit, în plus, de un diagnostic exact, a numit corect „autodistrugerea umanismului". Suntem pe cale să verificăm experimental că „acolo unde nu mai există Dumnezeu, nu mai există nici om"[152].

De fapt, ce au devenit înaltele ambiţii ale acestui umanism, nu numai în fapte, ci chiar în gândirea adepţilor lui? Ce a devenit omul acestui umanism ateu? O fiinţă pe care abia îndrăznim să o mai numim „fiinţă". Un lucru care nu mai are interior, o celulă scufundată cu totul într-o masă în devenire.

este cea pe care o vedem aici la lucru. Viitorul ne vorbeşte deja prin nenumărate semne; tot ceea ce văd ochii noştri vesteşte inevitabilul declin; urechile noastre au devenit destul de subtile pentru a percepe această muzică a viitorului. Întreaga noastră civilizaţie europeană este într-o stare de aşteptare angoasată; ea se îndreaptă, din deceniu în deceniu, spre catastrofă, cu o mişcare neliniştită, irezistibilă, din ce în ce mai precipitată, asemenea unui fluviu ce curge spre capătul, care nu mai reflectează, căruia i-ar fi teamă să reflecteze" (trad. Spenlé, *La Pensée allemande...*, p. 167).

[150] Scrisori către Overbeck, 16 aprilie 1887, şi către Brandes, 20 noiembrie 1888.

[151] Heinrich Heine, *loc. cit.*, p. 677. „Marile evenimente, spune chiar Nietzsche, sunt marile idei." Cf. Péguy, *Compte rendu de congrés*, p. 9: „Evenimentele vieţii interioare, care sunt cele dintâi evenimente." Şi La Mennais, *Préface des Troisièmes Mélanges* (1835), p. II: „Tot ce se împlineşte în lumea socială s-a împlinit mai întâi în lumea inteligenţei."

[152] *Un nouveau moyen âge*, p. 21 etc. Deja Léon Bloy, *Le Fils de Louis XVI* (1900): „Este îngăduit să ne întrebăm dacă, într-adevăr, Imaginea nu e la fel de absentă ca şi Prototipul şi dacă putem avea oameni într-o societate fără Dumnezeu?" Cf. Synchronë, „Mort et résurrection", în *Le Mot d'ordre* din 5 mai 1943, p. 2: „Evenimentul capital al timpului nostru este faptul că l-am pierdut pe om. Cu toate acestea, Dumnezeu ştie că ţineam să-l păstrăm pe acest bătrân care nu era atât de frumos, dar căruia am vrut să-i acordăm toată strălucirea şi toată autenticitatea sa, sustrăgându-l unei subordonări seculare, nelipsite, se socotea, de multă grosolănie şi multă ignoranţă (în fine, de grosolană ignoranţă), pentru a-l despuia de aureola sa şi a-l purifica de o strălucire străină naturii sale. Omul astfel dezrobit, omul eliberat de lanţurile dogmatice care-i înfrânau progresele pe calea fericirii, omul căruia i-a fost suprimat Tatăl pentru a face din el un orfan vesel, acest om n-a ştiut să profite de fericirea sa. În ciuda semnelor bune care se vădiseră la naşterea sa, în ciuda naşilor care-i vegheaseră viitorul şi spuseseră pentru el necesarul *non-credo* la ceremonia botezului, vom conveni că lansarea omului eliberat n-a reuşit."

„Omul social-şi-istoric", din care nu rămâne nimic decât o pură abstracţie în afara raporturilor sociale şi a situării în durata prin care se defineşte. Aşadar, nu mai există în el nici stabilitate, nici profunzime. Să nu căutăm deci în el vreun tainic loc inviolabil, să nu pretindem să descoperim vreo valoare care să le impună tuturor respectul. Nimic nu împiedică să fie folosit ca material sau ca unealtă, fie în vederea pregătirii vreunei societăţi viitoare, fie pentru a asigura chiar în prezent dominaţia unui grup privilegiat. Nimic nu împiedică să fie chiar respins ca inutilizabil. De altminteri, el poate fi conceput după modele foarte diferite, ba chiar opuse, după cum predomină, de exemplu, un sistem de explicaţie biologic sau economic, ori după cum credem sau nu într-un sens şi într-un scop al istoriei umane. Dar, sub diversităţile sale, se regăseşte întotdeauna acelaşi caracter fundamental sau, mai degrabă, se constată aceeaşi absenţă. Acest om este, literalmente, dizolvat. Fie în numele mitului, fie în numele dialecticii, pierzând adevărul el se pierde pe sine însuşi. În realitate, nu mai există om pentru că nu mai există nimic care să-l depăşească pe om.

Să nu vorbim numai despre un eşec. Să nu învinuim doar anumite deformări grosolane, prea reale şi prea evidente. Posteritatea lui Marx n-a moştenit geniul său. Moştenirea lui Nietzsche este şi mai pestriţă şi este în afara oricărei îndoieli faptul că profetul lui Zarathustra ar fi astăzi primul care să-i blesteme, din destule motive, pe mulţi dintre aceia care se revendică de la el.[153] Dar aceste deformări sunt adesea mai puţin trădări, cât efectul unei corupţii fatale.[154] Umanismul ateu nu putea ajunge decât la un faliment. Omul nu este el însuşi decât dacă faţa îi este luminată de o rază divină. *Divinitas in luto, tanquam imago in speculo refulget.**[155] Dacă dispare Sursa, oglindirea se stinge. „E suficient să distrugi raportul cu veşnicia în tot ceea ce se petrece în lumea noastră sublunară, pentru a distruge în acelaşi timp toată profunzimea

[153] În *Mitul secolului XX*, Alfred Rosenberg îl revendică pe Nietzsche, împotriva altor interpretări, ca inspirator al naţional-socialismului. La fel, Bauemler şi alţii.

[154] Cf. Jean Wahl, „Le Nietzsche de Jaspers", *Recherches philosophiques*, vol. 6, p. 362: „Ar fi nevoie de o explicaţie a posibilităţii abuzului care s-a făcut pe seama lui Nietzsche în Germania. Căci un moment al gândirii lui Nietzsche însuşi explică faptul că a putut – pe drept sau pe nedrept – să apară drept acela care a pregătit calea falselor ideologii. Se poate vedea asta în special din lectura lui Spengler. Critica abuzului care s-a făcut pe seama lui Nietzsche trebuie să fie însoţită de o critică a lui Nietzsche însuşi, ca origine profund istorică a influenţei pe care el a exercitat-o."

* Divinitatea se răsfrânge în lut precum imaginea în oglindă (*lat.*).

[155] Francon (†1130), *De Gratia Dei*, I. 2 (P.L. 166, 725). Cf. Grigore de Nyssa: „Imitaţia Fiinţei superioare oricărei gândiri, asemănare cu Frumuseţea incoruptibilă, pecetea adevăratei Lumini" (P.G. 44, 805). Despre om, oglindire a lui Dumnezeu: Nédoncelle, *La Réciprocité des consciences*, pp. 74-75.

şi tot conţinutul real al acestei lumi."[156] Dumnezeu nu este pentru om numai o normă ce i se impune şi care, dirijându-l, îl îndreaptă: El este Absolutul care-l întemeiază, este Magnetul care-l atrage, e Transcendenţa care-l îndeamnă, Cel Veşnic care îi oferă singurul climat în care respiră, El este, într-un anumit sens, cea de-a treia dimensiune în care omul îşi găseşte profunzimea. Dacă omul se face propriul său zeu, el poate hrăni câtva timp iluzia că se înalţă şi se eliberează: exaltare trecătoare! În realitate, pe Dumnezeu îl coboară şi el însuşi nu întârzie să fie coborât![157] Curând, vechile forţe ale Destinului, pe care creştinismul le înlăturase, reîncep să apese asupra lui. Aşadar, să-i lăsăm pe unii să viseze încă paradisuri nesfârşite: alţii, mai perspicace, nu vor întârzia să le aducă aminte că acest Destin nu poate fi învins, că el se află la începutul, ca şi la sfârşitul a tot şi că singura posibilitate care îi rămâne omului este să-şi dea silinţa de a-l preschimba într-un „gând exaltant", convingându-se că face parte din el[158]; de a se strădui să-l iubească: *ego Fatum – amor Fati**[159]. Să-i lăsăm să se îmbete cu o viaţă a cărei sevă le pare atotputernică, zălog al unor victorii din ce în ce mai înalte: curând, unul dintre ei, văzând că „neantul caracterizează fiinţa umană în adâncul

[156] Dietrich von Hildebrand, „Le Mythe des races", *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique*, 1937, p. 143.

[157] Cf. Gustave Thibon, *L'Échelle de Jacob*, p. 178: „Gestul care îndumnezeieşte este prima etapă a gestului care distruge; când o fiinţă limitată simte că «devine dumnezeu», se află, ca şi Vespasian, în ajunul dispariţiei sale..." Pavel Evdokimov, *Dostoïevski et le problème du mal*, pp. 132-133: „*Heteronomia* oprimă libertatea, *autonomia* îl duce pe om până la divinizarea arbitrarului, de unde se va prăbuşi în demonism. Numai în acceptarea liberă şi creatoare a *teonomiei* îşi află omul adevărata libertate, căci în Dumnezeu orice «hetero» dispare, în El omul îşi recunoaşte patria, în El se regăseşte pe sine însuşi. «Totul este în Tine, Doamne, eu însumi sunt în Tine, primeşte-mă»" (*Adolescentul*).

[158] Nietzsche, *Voinţa de putere*, n. 636, 637, 639 (trad. fr. Bianquis, vol. 2, p. 389).

* Eu sunt Destinul – iubirea de Destin (*lat.*).

[159] Nietzsche, *Ştiinţa voioasă*, trad. rom. cit., p. 174; *Ecce homo*, trad. rom. cit., p. 30; *Maximes et chants de Zarathoustra*, p. 231. La Nietzsche, pesimismul schopenhauerian n-a fost niciodată cu adevărat depăşit. Domnul Thierry Maulnier a observat corect acest eşec: „Cultul vieţii a biruit asupra revendicării libertăţii şi aduce cu sine supunerea faţă de determinism, după cum a adus cu sine preferinţa pentru durere. De atunci, omul, a cărui demnitate este, fără îndoială, refuzul inocenţei universale, a devenit un moment al inocenţei universale; el este doar un chip între chipurile unei forţe care face să urce seva în plante, cristalizează numerele şi face să se supună stelele...", *Nietzsche*, p. 267.

Vezi şi Richard Wagner, *Statul şi religia*, în legătură cu *Inelul Nibelungilor*: „Cu această operă mi-am mărturisit mie însumi, fără a-mi da exact seama, adevărata esenţă a lucrurilor omeneşti. Deoarece de la un capăt la altul e străbătută de o necesitate tragică. Voinţa, care mai întâi credea că transformă lumea în direcţia dorinţelor sale, nu mai găseşte la sfârşit altă soluţie satisfăcătoare decât să-şi anuleze propria voinţă de a trăi şi de a-şi pregăti în mod demn destinul" (*op. cit.*, trad. Spenlé, p. 147; cf. aceeaşi lucrare, pp. 170-171, despre Nietzsche).

său", le va arăta că înfrângerea este înscrisă deja în esența lor, că nu sunt altceva decât „ființe pentru moarte"[160].

„O, cer de deasupra mea!" strigă omul la vremea iluziei sale, „seninule! Înaltule! Iată în ce rezidă pentru mine puritatea ta: că nu există nici un etern păianjen al rațiunii, nici o eternă plasă de păianjen a rațiunii: că tu îmi ești podea de dans pentru dumnezeiești hazarduri, că tu îmi ești divină masă pe care jucători divini aruncă divine zaruri!"[161] Sau, în altul din visele lui: „O, pământ întins dinaintea noastră! Pământ al descătușării și comuniunii! Pământ făgăduit străbaniilor noastre prometeene! Pentru noi, frumusețea ta e de pe acum aceea că nu mai ai un cer deasupra ca să ne țină sub jug, nici lege veșnică ca să ne împiedice elanul! Însă deasupra ta va răsări o nouă zi, zi de împăcare ce va pecetlui sfârșitul istoriei, zi în care omul și natura își vor sărbători nunta!"[162] El nu vede că cel pe care îl hulește în felul acesta și pe care îl exorcizează îi conferă, în realitate, întreaga forță și întreaga măreție. La capătul viselor lui de emancipare totală nu zărește, amenințătoare și deja foarte aproape, robia[163]. Tragică ignoranță, care, fără îndoială, n-a sfârșit încă să-și dea roadele fatale.

*

Au existat, există încă alte forme de umanism ateu decât cele pe care le-am descris pe scurt. Dar, în partida care se joacă acum în adâncul sufletelor,

[160] Cf. Heidegger, în Karl Rahner, „Le Concept de philosophie existentiale chez Martin Heidegger", *Recherches de science religieuse*, 1940, pp. 168-169. „Neantul", mai spune Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 300, „care caracterizează ființa umană în esența sa". Și deși ființa fiecăruia este esențialmente „ființă cu", o existență în comun, „pe fondul comun al acestei existențe... brusca dezvăluire a ființării mele pentru moarte mă va proiecta deodată într-o absolută «singurătate-în-comun», înălțându-i în același timp pe ceilalți până la această singurătate", Jean Paul Sartre, comentându-l și completându-l pe Heidegger în *L'Être et le neant* (1943), p. 303.

[161] Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*, trad. rom. cit., p. 228; cf. pp. 296 și 385: „Paingule, ce țeși tu-n jurul meu?" Cf. trad. Betz, apendice, n. 47: „deoarece consider lumea ca pe un joc divin dincolo de bine și de rău, am drept precursori filozofia Vedantei și pe aceea a lui Heraclit" (p. 308).

[162] Vezi, de exemplu, faimosul fragment al lui Marx, comentat de Gaston Fessard, *Le Dialogue catholique-communiste est-il possible?*, apendice. Cf. Engels, *Socialismul utopic și socialismul științific*, trad. fr. P. Lafargue, p. 23: „Ansamblul condițiilor existenței care până acum i-a dominat pe oameni va fi de atunci supus controlului lor... Omenirea va ieși în sfârșit de sub domnia fatalității pentru a intra în aceea a libertății... Oamenii vor deveni stăpâni reali și conștienți ai naturii." Vis mare, al cărui grad de utopie nu ar depinde de noi să-l spunem, dacă nu ar fi fost condamnat de ateismul său de bază.

[163] „Pornind de la libertatea nelimitată, am ajuns la despotismul **fără limite**", spune teoreticianul revoluționar Șigaliov, în *Demonii* lui Dostoievski. **Câte fapte dau dreptate** deducțiilor acestui maniac!

ele pot fi considerate de pe acum (dacă punem deoparte pozitivismul[164] neglijabile. Nu înseamnă că efectele lor nu sunt încă nemărginite și că n se vor repercuta încă mult timp. Dar ele nu mai reprezintă, în lumea actuală o forță creatoare. Ateism critic, ateism liberal, ateism prin preteriținne sa laicism..., tot atâtea caracteristici ale unei epoci care este pe cale să moară Ele păstrau adesea, ca și deismul căruia i-au succedat, destule valori de ori gine creștină, dar întrucât izolaseră aceste valori de sursa lor, au fost neputin cioase să le mențină în forța lor și în rectitudinea lor autentică. Spirit, rațiune libertate, adevăr, fraternitate, dreptate: aceste lucruri măreție fără de care nu există umanitate veritabilă, pe care păgânismul antic le întrezărise iar crești nismul le întemeiase, devin repede ireale, de îndată ce nu mai apar ca o ira diere a lui Dumnezeu, de îndată ce credința în Dumnezeu nu le mai hrănește cu sevele sale. Ele devin atunci forme goale. Curând ele nu mai sunt decâ un ideal fără viață, pândit de minciună, căruia teribilul cuvânt al lui Péguy despre kantianism i se aplică și mai bine: „Kantianismul are mâinile curate dar nu are mâini."[165] Fără Dumnezeu, adevărul însuși este un idol, dreptatea însăși este un idol. Idoli prea puri și prea palizi, în fața idolilor de carne ș de sânge care înalță capul; idealuri prea abstracte față de marile mituri colec tive ce redeșteaptă cele mai puternice instincte. „Sămânță fără viață", s-a spus.[166] De aceea, laicismul acestei societăți moderne a pregătit, deși adesea în pofida lui, albia marilor sisteme revoluționare care acum se rostogolesc asemenea unei avalanșe.

Înainte de a fi fapte sociale sau fapte politice, aceste mari sisteme sun sisteme de viață. Inspirația lor n-a fost lipsită de noblețe. Justele intuiții nu le-au lipsit. Ambiția lor nu este utopie pură. Criticile de la care pornesc sunt adesea pătrunzătoare, de o profunzime crudă în exactitatea sa, și anumite realizări ale lor nu sunt lipsite de o măreție impunătoare, mascând pentru multe priviri seduse ororile care le constituie prețul. Scopul nostru nu era nici să le discutăm, nici măcar să le facem o primă analiză, ci numai să punem în adevărata ei lumină negația pătimașă care se află la baza lor și care le viciază fără leac. Desigur, problemele de care se leagă cle sunt foarte reale, și ne vom feri să adoptăm ca pretext pentru a le refuza examinarea neputința lor de a le rezolva din punct de vedere uman. Nu doar probleme sociale, ci, de asemenea, și mai întâi, probleme spirituale. Fiindcă lumea pe care ele

[164] Care pare uneori precursorul lui direct, aproape vestitorul. Cf. Charles Maurras, *L'Avenir de l'intelligence*, p. 108; sau reflecțiile asupra „ipocriziei teistice" în *Trois idées politiques* (1912), p. 60.

[165] *Notă alăturată.* „Cine înlătură Verbul distruge cuvântul", spune, la fel de profund, Claudel, *Correspondance de Paul Claudel et de Jacques Rivière*, p. 25.

[166] Jacques Maritain, *Humanisme intégral*, p. 14.

o resping cu vehemenţă nu are, cel mai adesea, nici un drept de a se numi creştină, sau poate doar într-un sens cu totul sociologic, iar Dumnezeul pe care-l resping este prea adesea doar o caricatură a Dumnezeului pe care îl adorăm noi.[167] Este la fel de sigur că mulţi dintre cei care au cunoscut forţa lor de atracţie, nu le-au sesizat întregul conţinut; n-au vrut să vadă în ele decât formule de organizare temporală, reţinând sau câteodată rezolvând problema religioasă pentru ei înşişi într-un alt sens. Cât de puţini oameni discern mişcările adânci care îi antrenează! De altfel, o operă de disociere nu trebuie respinsă *a priori*. Negarea pe care am văzut-o nu este mai puţin un fapt fundamental, prea fundamental pentru ca accidentele istoriei sau ale gândirii să-l înlăture curând. Învins sub o formă, el poate reapărea sub o alta şi îşi poate reînnoi vigoarea, graţie unor interferenţe neprevăzute. Nu am încetat să ne ciocnim de el. Şi câtă vreme va fi ameninţător, omul însuşi va fi cel ameninţat.

După ce a pus diagnosticul atât de pătrunzător pe care l-am amintit adineaori, Nikolai Berdiaev vorbea pentru epoca noastră despre un „sfârşit al Renaşterii" şi despre o întoarcere la un fel de ev mediu. „Un nou ev mediu"? Ipoteza nu e deloc exclusă, dar formula poate avea două sensuri. Pentru că, în trecut, în evul mediu al istoriei, au fost amestecate două lucruri: barbaria şi Biserica ce se străduia să-i educe pe barbari convertindu-i la Dumnezeu. Ne vom întoarce oare la barbarie, la o barbarie fără îndoială foarte diferită de cea veche, dar, tot fără îndoială, mult mai atroce, barbarie tehnică şi centralizată, barbarie reflexiv inumană? Sau vom şti să îl regăsim, în condiţii ele însele foarte diferite, cu o conştiinţă adâncită şi în vederea unui progres mai liber şi mai măreţ, pe Dumnezeul pe care aceeaşi Biserică ni-l propune mereu, Dumnezeul cel viu care l-a făcut pe om după chipul şi asemănarea sa? Aceasta este, dincolo de toate problemele ce ne provoacă, marea întrebare ce se pune astăzi.

[167] Jacques Maritain a scris corect referitor la comunismul ateu: „La origine şi înainte de toate din vina unei lumi creştine infidele principiilor sale, se află un resentiment profund împotriva lumii creştine – şi nu numai împotriva lumii creştine, ci (şi aceasta este tragedia) împotriva creştinismului însuşi, care transcende lumea creştină şi nu poate fi confundat cu ea... Resentiment împotriva acelora care nu au ştiut să înfăptuiască adevărul al cărui purtători erau, resentiment ce se răsfrânge împotriva acestui adevăr însuşi", *Humanisme intégral*, pp. 49 şi 52.

CAPITOLUL II

NIETZSCHE ŞI KIRKEGAARD

Printre lucrările străine pe care traducerile recente le-au pus la îndemâna cititorului francez, două sunt deosebit de importante, nu numai pentru valoarea lor intrinsecă, ci şi datorită luminii pe care o aduc în explicarea timpului nostru. Sunt două lucrări vechi deja, întrucât una datează, cu o aproximaţie de câţiva ani, de un secol, iar cealaltă de şaptezeci de ani. Cea dintâi, tradusă astăzi pentru prima dată din daneză de domnul Paul Petit, este *Postscriptum la fărâme filozofice* a lui Kierkegaard[1]. Cea de a doua este *Naşterea tragediei* a lui Nietzsche, pe care noua traducere a domnişoarei Geneviève Bianquis[2], cu mult superioară celei a lui Marnold şi Morland, ne invită de la sine s-o recitim. Şi una, şi cealaltă sunt potrivite să sugereze reflecţii poate „intempestive", pentru a vorbi ca Nietzsche, însă nu „inactuale", şi ni se pare că, din chiar faptul asocierii lor întâmplătoare şi al contrastului dintre ele, calităţii lor li se adaugă un surplus.

[1] Paris, Gallimard, 1941. Ţinem să-i aducem aici un omagiu francezului şi creştinului admirabil care a fost Paul Petit, executat la Köln în 1944.

[2] Paris, Gallimard, 1941. Traducere completată de un număr de schiţe şi fragmente, ca şi de texte posterioare, în care Nietzsche îşi apreciază lucrarea. [„Naşterea tragediei", trad. rom. de Ion Dobrogeanu-Gherea şi Ion Herdan, *De la Apollo la Faust. Dialog între civilizaţii, dialog între generaţii*, Meridiane, 1978.]

I

Naşterea tragediei

Când a izbucnit războiul între Franţa şi Germania, în vara lui 1870, tânărul Friedrich Nietzsche, numit recent la universitatea din Basel şi devenit astfel cetăţean elveţian, socotise la început că acest conflict nu-l privea deloc. Dar s-a răzgândit curând şi, cum nu avea dreptul legal să îndeplinească serviciul militar, s-a angajat pe o ambulanţă. Purta cu sine, pe drumurile din Alsacia şi Lorena, primele ciorne ale marii lucrări la care reflecta, lucrare despre civilizaţia greacă. Două schiţe ale ei erau deja cunoscute, din cele două conferinţe pe care le ţinuse la Basel, în ianuarie şi februarie, despre *drama muzicală greacă* şi despre *Socrate şi tragedia*. Lucrarea s-a urzit „în bubuiturile de tun ale bătăliei de la Woerth", apoi „în faţa zidurilor de la Metz, în nopţi reci de septembrie"[3]. Revenit din război şi cu greu vindecat de boala de care se molipsise, Nietzsche va mai lucra la ea întreaga iarnă 1870-1871. Pe atunci trebuia să se numească *Seninătatea greacă*. În cele din urmă n-a încheiat decât un fragment, pentru care s-a oprit, după o serie de tatonări[4], la titlul *Naşterea tragediei din spiritul muzicii*[5]. A găsit cu greu un editor. Apărută în decembrie 1871 la Fritzsch, specializat în editarea partiturilor muzicale, lucrarea nu a avut nici un succes. Părea mai degrabă să dăuneze carierei tânărului filozof decât să-i folosească. Numai câţiva intimi au apreciat-o. Mulţi dintre cei cărora autorul li s-a adresat prin ea şi la care se gândise compunând-o n-au ştiut să-i ghicească importanţa.

Naşterea tragediei este o operă genială. „Carte enigmatică, scandaloasă şi admirabilă ", spune Andler[6]. Şi Ernst Bertram : „poate cea mai profundă, cea mai curată şi cea mai emoţionantă, fără a fi nici cea mai importantă, nici

[3] „Essai d'autocritique" (*Naissance...*, p. 127). *Ecce homo* (trad. rom. cit., pp. 37-38). Vezi scrisoarea către baronul Gersdorff, 20 octombrie 1870 (*Lettres choisies*, trad. Vialatte, pp. 37-38).

[4] A vrut mai întâi s-o intituleze *Tragedia şi spiritele libere*; apoi *Originea şi sfârşitul tragediei*; apoi: *Concepţia dionisiacă a lumii*. Alte titluri l-au mai ispitit: *Originile muzicale ale tragediei* sau: *Muzica şi tragedia*...Mai târziu i-a pus ca subtitlu: *Elenism şi pesimism*.

[5] Sau: „Despre zămislirea tragediei de către geniul muzicii", potrivit traducerii pe care i-a dat-o Edouard Schuré, *Revue des Deux-Mondes*, 15 august 1895, p. 780.

[6] Charles Andler, *Nietzsche*, vol. 2, *La Jeunesse de Nietzsche*, ediţia a doua, p. 216.

cea mai frumoasă carte a lui Nietzsche". Operă de tinereţe, dar asemănătoare *Cidului* sau asemănătoare *Unităţii în Biserică* a compatriotului său Moelher. „Una dintre cele mai ieşite din comun cărţi de dragoste din toate timpurile", mai spune Bertram, „explozie cu adevărat splendidă, cadou pe care o beţie fără pereche îl face spiritului lui Nietzsche"[7].

Se ştie care-i este tema principală. După ce a părut să nu fie decât o bizară şi mediocră antiteză[8], opoziţia nitzscheană dintre apolinic şi dionisiac a devenit, în materie de istorie greacă, dar şi de filozofie estetică, un loc comun. Apollo, zeul visului ca şi al formei plastice, simbolizează aspectul luminos al fiinţei, organizarea haosului, cucerirea strălucitoare a individualităţii. El este zeul aparenţei. Dionysos, zeul muzicii şi al beţiei extatice, este, dimpotrivă, viaţa obscură, energia universală. Forţa care creează şi care distruge lumile. El este zeul fiinţei în profunzimea ei. Tragedia greacă, această culme prodigioasă a artei este produsul unirii lor[9]. În ea, epopeea şi lirismul fuzionează şi se depăşesc. A fost nevoie de Apollo pentru a sădi în ea acea seninătate care o face să fie cu adevărat operă de artă, dar Dionysos este cel care o inspiră, el îi conferă caracterul tragic, cel care rămâne pentru totdeauna, în fond, unicul personaj. Apollo îl vindecă pe Dionysos de delirul său, dar, fără Dionysos, el însuşi ar fi insipid şi fără viaţă. Adesea ne facem o idee falsă despre seninătatea greacă, „ca nişte oameni care, privind o apă foarte limpede luminată de soare, îşi imaginează că fundul lacului e aproape de tot şi că poate fi atins cu degetul"; în realitate, nu există nici o suprafaţă strălucitoare fără o adâncime de temut[10]. Ierarhia senină a zeilor olimpieni s-a născut din lumea primitivă a titanilor şi, în acelaşi fel, luminosul apolinic apare din subteranul unde domneşte întunecosul Dionysos[11].

[7] *Nietzsche, essai de mythologie*, tr. fr., pp. 366 şi 367. Totuşi, nu vom spune, cu Emile Faguet, *En lisant Nietzsche*, p. 16: „Într-adevăr, Nietzsche se află întreg în *Originile tragediei greceşti*."

[8] Judecata îi aparţine lui Ernest Seillière, *Apollon ou Dionysos?*, pp. 13 şi 51. Cf. pp. 11-12: „Stranie teorie ce opune rând pe rând visul apolinic beţiei dionisiace!... N-ar fi deloc un efort rentabil acela de a ne opri mult timp atenţia asupra acestui monument de fumozitate sterilă şi de simbolistică arbitrară."

[9] Cf. *Naissance...*, p. 17; trad. rom. cit., p. 180: „Ştiinţa esteticii va fi făcut un mare pas înainte când vom fi ajuns nu numai la concluzia logică, ci şi la convingerea intuitivă directă că evoluţia permanentă a artei este legată de dualismul *apolinic–dionisiac*; aşa cum zămislirea depinde de dualitatea sexelor ce se combat mereu şi nu se împacă decât periodic."

[10] „Projet de préface à Richard Wagner", 22 februarie 1871 (*Naissance*, p. 196). Cf. *Voinţa de putere*, trad. fr. Bianquis, vol. 2, p. 372: „M-am străduit să ghicesc de ce apolinicul grec a trebuit să răsară dintr-un subteran dionisiac."

[11] *Naissance...*, pp. 26 şi 25; trad. rom. cit., pp. 190 şi 189: „Acum parcă s-ar deschide în faţa noastră muntele fermecat, Olimpul, şi îi vedem rădăcinile. Grecii cunoşteau şi simţeau spaimele şi groaznica existenţei. Pentru a putea suporta viaţa, trebuiau s-o mascheze prin creaţia

Sub această temă cu multiple orchestrații, care marca o energică reacție împotriva Greciei absolut luminoase a lui Winckelmann și Goethe, există o alta, mai fundamentală: aceea a relațiilor artei și oricărei culturi, adică a relațiilor întregii omeniri care contează, cu durerea. Este tema asupra căreia însuși Nietzsche atrage atenția chiar la sfârșitul cărții sale, atunci când, închipuind un admirator al grecilor transportat în vis în mijlocul armonioaselor lor creații și celebrând măreția lui Dionysos, care se află la originea unei atât de minunate abundențe, pune pe un bătrân atenian, care ridică asupra lui „privirea sublimă a lui Eschil", să-i răspundă entuziastului: „Adaugă însă și acestea, străin ciudat: cât de mult a trebuit să sufere acest popor pentru a atinge un asemenea grad de frumusețe!"[12] În fine, ceea ce conferă acestei duble teme întreaga greutate este faptul că nu e vorba doar de o interpretare a artei grecești și nici chiar, mai general, de o filozofie a artei: Apollo și Dionysos sunt zei prea mari pentru o funcție atât de specializată. Regatul supus sceptrului lor este mai profund și mai vast. Dublul lor mit cuprinde o întreagă concepție despre lume și despre om și un întreg ideal de viață[13]. Or, această concepție este o concepție estetică, iar acest ideal este un ideal tragic.

Este un asemenea ideal contrar creștinismului? Nietzsche a revenit de mai multe ori asupra operei sale pentru a-i explica sensul. Într-o *încercare de autocritică*, redactată în 1886, spune că a fost călăuzit încă de atunci de un puternic instinct ce l-a făcut să opună evaluării creștine a vieții o evaluare inversă, conștient anticreștină: „Ca filolog, ca om al cuvântului, l-am botezat, nu fără cutezanță – fiindcă cine cunoaște adevăratul nume al Anticristului? – după numele unui zeu grec: l-am numit *dionisiac*."[14] Anul următor, într-o scrisoare către mama sa: „dacă cineva ar fi înțeles cel mai mic cuvânt din prima mea scriere, s-ar fi înfricoșat și și-ar fi făcut cruce încă de pe atunci". Puțin mai târziu, în 1888, în *Ecce homo*, va observa „tăcerea adâncă, dușmănoasă cu privire la creștinism" care s-ar face simțită în *Nașterea tragediei*[15].

onirică olimpiană etc.". Cf. scrisoarea către Rohde: „Această frumusețe senină și armonioasă n-a picat din cer: a fost nevoie de spasme de neînchipuit, de lupte gigantice pentru a o face să iasă puțin câte puțin din tenebrele unei preistorii sălbatice și inumane. Homer a fost învingătorul apărut la sfârșitul acestei lungi perioade de deznădejde."

[12] *Naissance...*, p. 124; trad. rom. cit., p. 297. Vezi *Essai d'autocritique*: „Problema fundamentală este relația grecilor cu durerea" (*ibid.*, p. 131). Va mai spune în a doua parte a lui Zarathustra: „Creația – iată în ce constau eliberarea cea deplină de suferință și marea ușurare-a vieții. Dar pentru a fi creator, este nevoie să-nduri multe suferințe și multe metamorfoze" (trad. Albert, p. 117; trad. rom. cit. p. 143).

[13] *Projet de préface à Richard Wagner*: „Am fost constrânși, pentru a încheia, să plasăm această problemă chiar în centrul universului" (p. 195).

[14] Cf. 5 (*Naissance*, p. 124).

[15] *Ecce homo*, trad. rom. cit., p. 39. „Essai d'autocritique" (trad. fr., pp. 133-134). Scrisoare din 30 octombrie 1887.

Interpretarea pare puțin forțată. Dacă e adevărat că această dintâi lucrare poate părea, mai târziu, că poartă în sine întreaga gândire ce izbucnește în lucrările din urmă, nu este mai puțin adevărat că ea n-o conține decât în stadiul de germeni, câteodată bine învăluiți și combătuți ei înșiși de alți germeni. Astfel că, între dionisiac și apolinic, între aceste două forțe necesare una alteia și al căror echilibru dă naștere frumuseții, n-am ști să ghicim de la început, în ciuda unei preferințe marcate pentru Dionysos, care va birui asupra celuilalt și nici măcar dacă unul din cei doi va trebui în mod necesar să biruiască[16]. Așa se face că, în conferința din 1870 despre *drama muzicală greacă*, față de care *Nașterea tragediei* nu aduce o schimbare esențială de gândire, Nietzsche admira „acel simbolism misterios și nesfârșit propriu Bisericii creștine" care așază ritualul liturghiei, într-un sens, deasupra dramei antice[17]. Chiar în *Nașterea* vorbește despre „acele adânci și înfricoșătoare naturi ale primelor patru veacuri creștine", care au respins o Grecie efeminată[18], iar mișcarea creștină, ivită din Răsărit, îi apare uneori ca un nou val dionisiac. Curând, *Schopenhauer educator* îl va situa mai presus decât artistul pe sfânt, în care natura își atinge culmea ce o izbăvește de ea însăși și realizează umanizarea desăvârșită[19]. Nu încape îndoială că acest lucru nu ne îngăduie să afirmăm că dionisiacul de început al lui Nietzsche s-ar fi putut îndrepta firesc spre un sens creștin, cum s-a putut presupune cu unele șanse de adevăr despre cel al lui Hölderlin[20]. Când își scria prima lucrare, Nietzsche nu numai că abandonase de mult creștinismul, dar îl și condamnase, și s-a putut spune, fără a exagera prea mult, că: „întreg *Anticristul* se găsește deja în germene în scrisorile pe care i le scria surorii sale" în 1865 „pentru a o înștiința că renunțase la studiile sale teologice"[21]. Cel puțin în timpul *Nașterii*, el nu vedea în Dionysos, așa cum o va face mai târziu[22], simbolul unui tip păgân de religie, ce ar fi trebuit îndreptat împotriva lui Cristos. Pe atunci, perspectiva sa nu era deloc anticreștină. Era antisocratică.

S-a vorbit[23] despre „urile iubitoare" ale lui Nietzsche. Iubitoare sau nu, ura sa pentru Socrate izbucnește încă de la început. Ea conferă, în cele din

[16] Cartea se încheie cu un omagiu nelămurit: „Acum însoțește-mă dar la tragedie, și adu, împreună cu mine, jertfe în templul ambelor zeități" (p. 124; trad. rom. cit., p. 297). Cf. Charles Andler, *Nietzsche*, vol. 3, *Le Pessimisme esthétique de Nietzsche*, pp. 47-48.

[17] *Naissance...*, p. 161.

[18] *Ibid.*, p. 61; trad. rom. cit., p. 228.

[19] Trad. Albert, pp. 65-68.

[20] Cf. Albert Béguin, *L'Âme romantique et le rêve*, ediția a cincea, p. 164. Vezi frumosul poem din 1803, *Der Einzige*, cu corecturile ulterioare. *Poèmes*, trad. Bianquis, pp. 401-407.

[21] Théodore de Wyzewa, *Revue des Deux-Mondes*, 1 februarie 1896, p. 695.

[22] *Volonté de puissance*, vol. 2, p. 345: „Les Deux types: Dionysos et le Crucifié" (fragment din 1888). *Ecce homo*, sfârșit.

[23] Ernest Bertram, *op. cit.*, p. 112.

urmă, semnificație operei. El însuși, într-o scrisoare către prietenul său Rhode, o va numi *Anti-Socrate* al său. Constatând că Euripide l-a alungat pe Dionysos de pe scena tragică, adaugă: „Euripide însuși, într-un anumit sens, nu era decât o mască. Zeitatea ce vorbea prin el nu era nici Dionysos, nici Apollo, ci un demon nou-născut, numit *Socrate*. Acesta este noul antagonism: caracterul dionisiac și cel socratic."[24] Antagonismul celor două zeități reprezenta o opoziție rodnică, era un dialog, asemănător celui dintre capelă și pajiște. El se împlinea în contopirea lor în cea mai desăvârșită dintre reușite. Aici, dimpotrivă, între zeu și „demon" antinomia e ireductibilă. Lupta e fără milă, trebuie ca unul sau celălalt să fie eliminat. Civilizația greacă s-a năruit, pentru că Socrate l-a învins pe Dionysos.

Ce-i reproșează Nietzsche lui Socrate? La început, nu moralismul, cum va spune mai târziu, începând mai ales din 1885. În virtutea aceleiași iluzii retrospective semnalate deja, va vorbi atunci despre „profunda ostilitate față de morală" a operei sale[25]. Iată de ce îi poartă pică lui Socrate, mai degrabă din pricina raționalismului său. O concepție estetică a lumii este, e adevărat, antimoralistă; dar, lucru mai esențial, o concepție totodată estetică și tragică este antiraționalistă. Secolul al VI-lea a reprezentat pentru greci acea epocă minunată în care cultura umană și-a atins propriul *akmé**: ceas unic, „miez al istoriei", al cărei declin începe cu Socrate, din cauza lui Socrate. Fiindcă în el instinctul dialectic al cunoașterii a triumfat asupra forțelor obscure; să spunem că, în el, „teoria" a făcut să dispară „magia":

> Oriunde își poartă privirile iscoditoare, socratismul vede lipsa clarității conștiente și puterea iluziei, și din această lipsă trage concluzia absurdității profunde a tot ce există. Plecând de la acest dat, Socrate a crezut că trebuie să corecteze realul; se propune, el singur pe sine, cu un aer de dispreț și superioritate, drept premergătorul unei culturi, al unei arte, al unei morale total diferite, înfruntă o lume din care am fi prea fericiți să prindem cu venerație măcar un crâmpei[26]...

[24] *Naissance...*, p. 65; trad. rom. cit., p. 232; cf. pp. 68-69.

[25] „Essai d'autocritique" (*Naissance...*, pp. 133-134): „Fiind esențialmente imorală, viața va apărea întotdeauna și inevitabil cu nedreptatea ei în fața tribunalului moralei... Iar morala însăși nu va fi oare «voința de a nega viața», un tainic instinct de distrugere, un principiu de decadență, de degradare, de calomnie, începutul sfârșitului? Și, prin urmare, pericolul pericolelor? Așadar, împotriva moralei s-a întors instinctul meu în această carte necuviincioasă."

* Apogeu (*gr.*).

[26] *Ibid.*, p. 70; trad rom. cit., p. 238: „Ce forță demonică este aceea care-și permite să azvârle în praf poțiunea magică." Vezi și studiul *Socrate și tragedia*: „Caracterul socratic este mai vechi decât Socrate; ...dialectica îi este element distinctiv" (*Naissance*, p. 164). Și această observație din vara lui 1872: „La Socrate totul este rău" (p. 131).

Nu există iluzie mai funestă decât această biruință asupra iluziei, sărbătorită ca un progres. Omul socratic nu e mai clarvăzător decât cel pe care-și închipuie că-l depășește: în realitate, e mai puțin clarvăzător. Cazul său este al unei „adevărate monstruozități *per defectum*". „Constatăm aici un monstruos *defectus* în ceea ce privește aplecarea către misticism; astfel l-am putea califica pe Socrate drept tipul omului *non-mistic* prin excelență, în care spiritul logic este tot atât de excesiv ca și înțelepciunea instinctivă la mistici."[27] Spiritul socratic este, prin esență, un „spirit distrugător de mituri". Or, omul lipsit de mituri este un om dezrădăcinat. Este un om „veșnic flămând". Este un om „abstract", devitalizat, din care toate sevele s-au retras.

Nietzsche semnalează în *Nașterea*, și va insista curând asupra acestui fapt în *Considerații intempestive*[28]: există un raport strâns între raționalismul timpurilor moderne, moștenire a lui Socrate și istoricismul ce le caracterizează tot mai mult. Când simțul mitului dispare, îl reducem la măsura unui fapt trecut, căruia începem să-i aplicăm exigențele criticii istorice. Atunci el încetează să mai trăiască și să se mai dezvolte, frunzele i se ofilesc, moare[29]. Fiindcă a pierdut fundamentele mitice care-i asigurau stabilitatea și care o hrăneau cu sevele lor, civilizația noastră e „lipsită de puternice și sfinte rădăcini străvechi, osândită să asimileze anevoios câte ceva din toate culturile... Care este semnificația arzătoarei și nestinsei însetări de istorie ce o are cultura noastră, a nevoii de a culege și de a asimila nemăsurate alte culturi, a devastatoarei pofte de a cunoaște, dacă nu dispariția mitului, lipsa unei patrii mitice și a unui pântec matern mitic?"[30] Astfel, febrei raționaliste îi urmează în mod fatal o „sleire istorică". Devenim „enciclopedii ambulante", iar acest „simț istoric" de care suntem atât de mândri e „semnul premergător al senilității"[31]. Sub una sau alta din cele două forme ale sale, va trebui să recunoaștem într-o bună zi că „nevoia necumpătată de a cunoaște e la fel de barbară ca și ura față de cunoaștere"[32] și că, la urma urmei, potrivit unei formule pe care Nietzsche o va găsi abia la sfârșitul carierei lui, dar care traduce bine cel dintâi sentiment al său, „înțelepciunea este, întotdeauna, un corb

[27] *Naissance*, p. 71; trad rom. cit., p. 239. Cf. p. 88; trad. rom. cit., p. 257: „Dacă vechea tragedie a fost deviată din calea ei prin tendința dialectică spre cunoașterea și spre optimismul științei, atunci am putea deduce din acest fapt că există o luptă veșnică între *concepția teoretică* și *concepția tragică* a lumii." Vezi și *Omenesc prea omenesc*, trad. fr. Desrousseaux, vol. 2, pp. 45-46. Cf. Pierre Lasserre, *La Morale de Nietzsche* (nouv. éd.), p. 103.

[28] Mai ales în cea de-a doua: *Despre utilitatea și despre inconvenientele studiilor istorice*.

[29] *Naissance...*, pp. 57-58; trad. rom. cit., p. 225; cf. p. 115.

[30] *Naissance...*, pp. 115-116; trad. rom. cit., p. 288.

[31] *Considérations inactuelles*, trad. Albert, pp. 121 și 162. *Le Gai savoir*, trad. fr. Vialatte, p. 167.

[32] *La Naissance de la philosophie*, trad. Blanquis, p. 34.

deasupra leşurilor"[33]. Dar lupta dintre Dionysos şi Socrate nu s-a încheiat. Gândirea tragică, care părea moartă, va izvorî din nou[34]. Zeul învins îşi pregăteşte revanşa, iar Nietzsche este profetul care-i vesteşte întoarcerea, deschizându-i căile:

Dar cât de mult şi de brusc se schimbă pustietatea mohorâtă a culturii noastre zugrăvite mai sus sub vraja dionisiacă! Un vârtej măturâ tot ce e mort, putred, sfărâmat, degenerat; îl învăluie într-un nor de praf roşu şi, ca un vultur, îl duce în văzduh. Privirile noastre zăpăcite caută în zadar tot ce a dispărut, căci ceea ce văd s-a ridicat ca din adâncuri în lumina de aur, plin de sevă, verde, luxuriant, şi infinit de nostalgic. Tragedia se află în mijlocul acestui belşug de viaţă, de suferinţă şi de bucurie, într-un sublim extaz, ascultând un cântec depărtat şi melancolic; cântecul povesteşte despre numele existenţei care se cheamă: Iluzie, Voinţe, Suferinţă. Da, prietenii mei, credeţi ca şi mine în viaţa dionisiacă şi în renaşterea tragediei. Vremea omului socratic a trecut. Încununaţi-vă cu iederă, luaţi tirsul în mână şi nu vă miraţi dacă panterele şi tigrii se culcă blânzi la picioarele voastre. Acum încumetaţi-vă să fiţi oameni tragici, căci veţi fi mântuiţi! Urmaţi cortegiul dionisiac din India până în Grecia! Pregătiţi-vă de luptă aprigă, dar credeţi în minunile zeului vostru![35]

[33] Aforism din 1888.

[34] Cf. „Richard Wagner à Bayreuth" (*Considèrations inactuelles*, trad. Albert, vol. 2, p. 161). Se ştie că Nietzsche se bizuie, pentru această renaştere, pe Germania, în acelaşi timp în care se bizuie pe dionisiac pentru a-i permite Germaniei să-şi elimine elementele străine şi să se regăsească ea însăşi cu „zeii săi domestici". *Naissance...*, pp. 118-119: „Iar dacă germanii, şovăind, ar căuta un conducător care să-i readucă în patria demult pierdută, ale cărei miresme şi cânturi abia şi le mai amintesc, să asculte dulcea şi ademenitoarea chemare a păsării dionisiace ce se leagănă pe o ramură deasupra lor, vrând să le arate drumul."

[35] *Naissance...*, pp. 104-105; trad. rom. cit., pp. 275-276.

II
Mit şi Mister

Am spus-o, cartea e genială. E clocotitoare şi sclipitoare. E îmbătătoare. Desigur, valoarea ei ştiinţifică e contestabilă. După pamfletul lui Wilamowitz – căruia, e drept, i-a replicat Rhode –, filologi şi istorici riguroşi şi-au făcut o datorie din a-i denunţa neajunsurile, părtinirile, erorile, mai ales utilizarea textelor orfice târzii, sau acea credinţă în relaţiile dintre Euripide şi Socrate, necesară economiei lucrării. Nietzsche însuşi a criticat-o din alte puncte de vedere. În *Încercare de autocritică*, a notat: „cele mai rele defecte ale tinereţii: lungimea excesivă şi agitaţia revoluţionară"; o găseşte „rău scrisă, grea, jenantă, pradă unui veritabil delir al imaginilor, şi încă al unor imagini confuze"; se declară mâhnit „că a întunecat cu formule schopenhaueriene şi kantiene presimţiri dionisiace"[36]. Ceea ce îşi reproşează înainte de toate, acum că cearta cu Wagner era de mult consumată, este faptul de a fi „alterat, amestecând în ea lucruri ultramoderne, grandioasa problemă greacă", de a-şi fi pus speranţa de renaştere a tragicului „în ceva ce nu mai îndreptăţea nici o speranţă, dar indica în schimb cu prisosinţă un declin"[37]. „Văpaie şi fum ale unei jertfe din tinereţe, va mai spune, ba chiar mai mult fum decât flacără."[38] Este sigur că influenţa lui Wagner asupra acestui spirit tânăr era pe atunci prea puternică pentru a-i permite fie şi o umbră de obiectivitate. Celelalte influenţe nu sunt întotdeauna stăpânite. Nietzsche nu este încă pe deplin el însuşi[39]. Întreaga lucrare respiră un romantism[40] pentru decantarea căruia autorului îi vor trebui ani de reflecţie critică – de altminteri fără

[36] Exemplu de formulă schopenhaueriană, p. 35; trad. rom. cit., p.200: „În măsura însă în care subiectul este artist, el s-a liberat deja de voinţa sa individuală şi s-a prefăcut într-un fel de medium prin care subiectul autentic, ce există într-adevăr, îşi celebrează eliberarea prin aparenţă..."

[37] „Essai d'autocritique" (*Naissance...*, pp. 129 şi 134).

[38] Fragment din 1885-1886 (*Volonté de puissance*, trad. Bianquis, vol. 2, p. 370).

[39] Această carte, „care seamănă cel mai mult cu cele pe care le scrie toată lumea", va spune Léon Chestov, *La Philosophie de la tragédie*, p. 146.

[40] Vom găsi, în *Nocturnul* domnului Vladimir Jankélévitch, o descriere a misticii nocturne a romantismului, care este unul din factorii caracterului dionisiac nitzschean (Lyon, 1942).

să reușească vreodată pe deplin[41]. Dar aceste considerații, pe care o depărtare de șaizeci de ani le face evidente, rămân, în definitiv, accesorii. Ele n-ar putea ține locul unei judecăți asupra fondului. Nietzsche ne previne cu mândrie: „Ce timiditate nefericită, spune el, aceea de a fi vorbit ca un savant despre ceea ce ar fi trebuit să vorbesc din proprie experiență!" „În această scriere vorbește o nețărmurită speranță... În această scriere totul e profeție... adevărul despre mine vorbea dintr-o adâncime abisală." Și încă: „Acela care vorbește știe despre ce vorbește, este un inițiat și un ucenic al zeului său."[42]

Or, o lucrare de o asemenea forță și de un asemenea avânt poartă cu sine un ansamblu de valori confuze, în care adevărul și falsul sunt amestecate în mod inextricabil. Sau, mai degrabă, aceste valori se găsesc în ea într-o asemenea învălmășeală, încât adesea trebuie numite ambivalente, iar efortul de a discerne este indispensabil în ce le privește. „Geniul nostru este geniul discernământului", a scris Părintele Daniélou într-un remarcabil studiu, *Culture française et mystère*[43], care tratează un subiect apropiat de al nostru. Dacă acest discernământ trebuie exercitat asupra unor lucrări catolice atât de serioase, precum cele ale unui Guardini, ale unui Rademaker sau ale unui Doms, cu atât mai mult trebuie el exercitat asupra operei unui Nietzsche! Noua traducere, care ne îndeamnă să recitim această operă într-o perioadă crucială, pare de altfel să facă din ea, pentru noi, o necesitate presantă.

Fără îndoială, astăzi nu există spirit care să nu simtă cât de superficial și de nesporitor este un anumit intelectualism, cât de steril este, de asemenea, un anumit abuz de istorie. Știm tot ce se poate spune, împreună cu Péguy,

[41] Putem subscrie la judecata domnului Thierry Maulnier: „Va regăsi romantismul din ziua în care va pretinde că a regăsit viața... Va restabili, în filozofia sa din urmă, nevoia de paroxism și de tensiune primejdioasă, complacerea în suferință și preferința pentru durere, în sfârșit, voința de inocență și încercarea de a se contopi cu natura, simptome indiscutabile ale delirului romantic exasperat." *Nietzsche*, p. 279. Deja domnul René Berthelot își încheia articolul despre „Friedrich Nietzsche" din *Grande Encyclopédie*, alăturându-l romantismului: *Evolution et Platonisme*, pp. 129-130.

[42] „Essai d'autocritique" (p. 130). *Ibid.*: „Vorbea aici o voce străină, discipolul unui zeu încă necunoscut, care se ascundea momentan sub gluga savantului... Exista acolo un spirit cu nevoi stranii și încă fără nume... Era ceva asemenea unui suflet mistic, pradă delirului bacantelor... Acest suflet nou ar fi trebuit să cânte, nu să vorbească! Ce păcat că n-am îndrăznit atunci să spun ca un poet ceea ce aveam de spus!" Și la 22 decembrie 1888, către Pierre Gast: „Alaltăieri citeam *Nașterea*, este de o profunzime inexprimabilă, delicată, fericită..." După 4 februarie 1872, relatându-i lui Gersdorff insuccesul lucrării: „Dar contez s-o văd trecând discret de-a lungul veacurilor; sunt absolut convins de asta, căci ea rostește pentru prima dată anumite idei veșnice; ele vor continua să aibă răsunet" (Waltz, p. 199). *Ecce homo*, trad. rom. cit, pp. 40-42.

[43] *Esprit*, mai 1941, p. 478. Analizele conținute în acest studiu ne vor scuti de multe dezvoltări analoage, așa că-l vom trimite pur și simplu pe cititor la el.

despre „cenușa și mucegaiul criticii" rațională sau „pozitive". În cursul ultimilor cincizeci de ani i-am avut, mulțumim lui Dumnezeu!, și pe Bergson, și pe atâția alții. Încă înainte de sfârșitul secolului trecut, Jules Lachelier scria: „Până acum am crezut în lumină și nu ne-a fost prea bine, poate fiindcă am sfârșit prin a n-o mai căuta decât în știință și în interes."[44] Chiar în Biserică, dincolo de formele logice și de modurile de expunere, care datorează mult unei tradiții carteziene, am reînnodat legăturile cu o tradiție mai substanțială. Am cunoscut o întoarcere din ce în ce mai hotărâtă către vârsta de aur a gândirii medievale, aceea a unui Sfânt Toma și a unui Sfânt Bonaventura, iar această mișcare de întoarcere, accentuându-se încă, ne restituie puțin câte puțin climatul de mister care a fost eminamente cel al gândirii patristice. Învățăm din nou, dacă nu cum să utilizăm, măcar cum să înțelegem simbolul. În toate domeniile încercăm nevoia de a ne cufunda din nou în izvoarele profunde, de a le cerceta cu alte instrumente decât ideile clare, de a regăsi contactul vital și rodnic cu solul hrănitor. Admitem, de asemenea, că vinul trebuie „să fermenteze înainte de a se limpezi"[45] și că „raționalitatea cu orice preț" reprezintă „o forță primejdioasă... ce distruge viața"[46]. Știm că simplele principii abstracte nu țin loc de mistică, cea mai pătrunzătoare critică nu produce nici un atom de ființă, iar o explorare fără sfârșit a istoriei și a diversităților omenești nu-i este de ajuns acelei „promovări a omului" ce reprezintă scopul oricărei culturi. Ne-am săturat de divorțul între știință și viață...

Ar fi ușor să continuăm. Înseamnă însă aceasta că trebuie să ne abandonăm, așa cum am fost îndemnați de câtva timp, nu știu cărui „dinamism" orb, să cedăm fără reflecție oricărui puseu vital, să renunțăm la folosirea facultăților noastre critice? Da, ne-am pierdut definitiv iluzia unei lumi în întregime explicabile și la infinit perfectibile prin rațiunea pură[47]. Am învățat să cunoaștem cât de fragil – fragil asemenea unui vis – este „palatul de cristal" al unei vieți „raționalizate până la capăt"[48], care, chiar dacă ar putea fi construit cu adevărat, n-ar fi pentru noi decât o închisoare. Mai mult ca niciodată, chiar în afara dogmelor noastre de credință, mărturisim împreună cu Pascal „lipsa de claritate". Ne vom apuca oare din această pricină să creăm, într-o obscuritate autoimpusă, orice fel de mituri? Această acceptare a iluziei, cu tot disprețul față de adevăr pe care îl comportă, nu ne va fi niciodată proprie.

[44] Scrisoare către Friedrich Rauch, 2 decembrie 1892. Adaugă: „Oare salvarea în secolul al XX-lea nu va veni din obscuritate?" (Citat de Léon Brunschvicg, *Congrès philosophique de Lyon*, 1939).

[45] Kierkegaard, citat de Torsten Böhlin, *Søren Kierkegaard*, p. 17.

[46] Nietzsche, *Ecce homo*, trad. rom. cit., p. 38.

[47] Cf. Pierre Teilhard de Chardin, „La Mystique de la science", *Etudes*, vol. 238, p. 735.

[48] Cf. Pavel Evdokimov, *Le Problème du mal chez Dostoïevski*, p. 139.

Nu vrem să confundăm în mod sistematic ameţeala cu extazul. Nu vom renunţa niciodată să credem, împreună cu acelaşi Pascal şi cu Ioan al Crucii, că „întreaga demnitate a omului stă în gândire". Înţelegem să asociem viaţa şi înţelegerea, entuziasmul şi luciditatea. Dumnezeul nostru este „un Dumnezeu cu adevărat ascuns", dar în el însuşi el este lumină: *Deus lux est, et tenebrae in eo non sunt ullae**[49]. Această expresie a apostolului Ioan rămâne pentru noi normativă. Întreaga filozofie creştină este o „metafizică a luminii". De aceea refuzăm să ne facem „din obscuritate un idol"[50] şi suntem dispuşi să ne apărăm împotriva atracţiilor pe care nici o raţiune nu le controlează. Socotim că „e o mare nefericire să pretinzi a te apropia de Dumnezeu nu din dorinţa de lumină, ci din înclinaţie pentru întuneric"[51] şi ne place să ne reamintim avertismentul lui Platon, care-i are în vedere tocmai pe cei ce i se închinau lui Dionysos: „Mulţi poartă tirsul, dar puţini sunt bacanţi cu adevărat."

Zona de claritate a conştiinţei, într-adevăr prea strâmtă şi prea superficială pentru a consimţi să ne închidem în ea, este situată, ca să spunem aşa, între două infinituri. Problema este cum s-o depăşim, iar nu să recădem în starea de dinaintea ei. I s-a reproşat criticii bergsoniene a „inteligenţei" (de altminteri rău înţeleasă) că ne poartă din nou către instinct: în orice caz, este o aventură prin care nu vrem să trecem. „Nu-l mai coborâm pe omul «spiritului», va spune Nietzsche în *Anticrist:* «l-am aşezat din nou printre animale»"[52]. Iată unde riscă, de fapt, să ne conducă fervoarea dionisiacă. Or, Socrate este conştiinţa care capătă precedenţă asupra instinctului, este raţiunea care judecă şi care îl învaţă pe om să se cunoască. Iată de ce nu-l vom condamna niciodată pe Socrate ca pe un factor de decadenţă. Împotriva

* Dumnezeu este lumină, iar în el nu este întuneric (*lat.*).

[49] *Prima epistolă*, 1, 5. Este ceea ce afirmă, printre misticii creştini, chiar aceia care insistă cel mai mult asupra „întunericului". Cf. Grigore de Nyssa, *Vie de Moïse,* trad. Daniélou, pp. 40-41, col. *Sources chrétiennes*, vol. I. Sfântul Bernard, *De la considération*, I. 5, n. 10: „Dumnezeu este deplinătate a luminii, şi absolut neatins de orice noapte."

[50] Pascal, *Pensées* (Chevalier, 584. p. 400).

[51] Georges Bernanos, *Nous autres Français*. Cf. Péguy, *Note sur M. Bergson*: „Ca şi cum versurile cele mai pline de lumină ale lui Racine nu ar fi şi cele mai misterioase. Ceea ce e profund şi misterios nu este în mod necesar întunecos şi zbuciumat. Nimic nu este mai pur decât pliul mantiei rugăciunii antice". Dostoievski îşi sprijinea viaţa lăuntrică pe clipele de „seninătate totală" pe care Dumnezeu i le trimitea şi în care îşi compunea o mărturisire de credinţă „în care totul, spunea el, este clar şi sfânt" (scrisoare scrisă la ieşirea din ocna de la Omsk).

[52] „Anticrist", n. 14 (*Le Crépuscule des idoles*, trad. Albert, p. 257). Nietzsche se gândise, preţ de o clipă, la titlul *Socrate şi instinctul* (scrisoare către Rohde, 30 aprilie 1870) pentru cea dintâi lucrare a lui. Cf. Ernst Jünger (citat de J. Maritain, *Sort de l'homme*, p. 74): „Cel mai bun răspuns la trădarea vieţii de către spirit este trădarea spiritului prin spirit. Iar una dintre cele mai mari şi mai crude plăceri ale timpului nostru este cea de a lua parte la această muncă de distrugere."

curentelor care ameninţă să înghită tot ce-i mai bun în om, îl vom alege mai degrabă ca aliat. Şi nu numai pe Socrate cu dialectica sa, ci şi pe Descartes, cu ideile sale clare şi distincte, ba chiar, dacă e cazul, şi pe Voltaire cu ironia sa uşoară[53]...

Nu vom face din ei singurii noştri maeştri, le cunoaştem prea bine limitele pentru asta. Dar, pentru a ne feri de anumite rătăciri, serviciile lor ne vor fi de preţ. „Mitul, ne spune tot Nietzsche, acest rezumat al universului nu se poate lipsi de miracol." Prea bine. Dar nu vom fi niciodată liniştiţi în faţa unui spirit ce respinge miracolul şi acceptă, în acelaşi timp, mitul; unui spirit care, negându-l pe singurul Dumnezeu adevărat, încearcă nevoia de a şi crea zei. Şi când continuă pentru a-şi justifica dubla atitudine: „Fără mit însă, orice cultură îşi pierde vitalitatea sănătoasă şi creatoare. Numai un orizont împrejmuit de mituri făureşte unitatea unui curent în cultură"[54], înţelegem bine greutatea argumentului, dar ne vom spune că nu doar noi, ci şi cei care credeau în mituri şi le simţeau binefacerea n-au avut niciodată de gând să le facă apologia; şi că acum, când raţiunea şi-a făcut lucrarea, suntem prea legaţi de raţiune pentru a înţelege asemenea raţiuni. Alţii, odinioară, îi propuneau pur şi simplu omului o minciună utilă (înainte de a se vorbi despre „minciuna vitală"). Ceea ce spune credinciosul Joseph de Maistre e un ecou al vocilor lor: „Faptul că ideile religioase sunt negate sau venerate nu mai contează: fie că sunt adevărate sau false, ele nu formează mai puţin baza unică a tuturor instituţiilor trainice."[55] Ispita cea nouă este mai subtilă şi fără îndoială mai vătămătoare. Pentru că ceea ce făgăduieşte ea nu este numai ordinea, ci beţia, iar în ceea ce insinuează nici nu se mai pune problema minciunii: însăşi ideea de adevăr dispare, înlocuită de ideea mitului[56]. Nietzsche vrea să învingă ştiinţa prin „forţele creatoare de mituri"; după el este „o prejudecată morală să crezi că adevărul înseamnă mai mult decât aparenţă". După episodul *Naşterii*, nu va întârzia să se elibereze de această filozofie a iluziei împrumutată de la Schopenhauer, dar nu pentru a restabili în drepturile ei ideea de adevăr, ci dimpotrivă – de vreme ce va ajunge să semnaleze în primul rând „voinţa de non-adevăr" printre achiziţiile

[53] Cf. Louis Lavelle, *La philosophie française entre les deux guerres*, p. 17. Thierry Maulnier, „Vers un ordre français", *Revue universelle* din 25 decembrie 1941, pp. 782-783. „Vrem să ne despărţim de spiritualitatea carteziană, a scris domnul Jankélévitch, şi nu refuzăm de fapt decât analiza lui Condillac" (*Le Nocturne,* p. 5).

[54] *Naissance*..., p. 115; trad. rom. cit., p. 287.

[55] „Considérations sur la France", cf. 5 (*Œuvres*, vol. 1, p. 56).

[56] Vezi fragmentul din 22 septembrie 1870 „La Tragédie et les esprits libres" (*Naissance*, pp. 186 şi 187). Cf. „Aminaza şi eternitate", *Voinţa de putere*, vol. 2, p. 226: „Autorul (*Naşterii*) ştie din experienţă că arta are mai multă valoare decât adevărul."

sale de „noi forțe și de noi domenii“[57]; iar pentru a nu cădea în pasivitate, „nihilismul“ lui va avea întotdeauna nevoie de mituri... Există aici un dublu pericol, împotriva căruia mobilizarea tuturor resurselor spiritului critic nu înseamnă prea mult, după cum împotriva unor primejdii analoage de abandon sunt chemate în ajutor toate resursele de energie[58].

Primă lucrare de discernere, cu totul intelectuală încă și din această cauză îndeosebi negativă. Oricât de necesară ar fi ea, să nu ne ascundem faptul că e insuficientă. Nietzsche o observa la câteva luni după ce redactase *Nașterea*: „Este cu neputință să întemeiezi o civilizație pe știință.“[59] Și, după cum a observat cu finețe domnul Albert Béguin[60], este cu neputință ca, imediat după o perioadă în care omul a împins înainte cultura doar cu puterile sale și a căutat să guverneze lumea doar cu legile rațiunii, să nu apară din nou și să nu abunde acele mituri „care tind să scoată făptura din singurătatea sa pentru a o integra în ansamblul lucrurilor“. Angoasanta problemă se pune în orice caz, iar Nietzsche n-a fost singurul care a evidențiat-o, ci o regăsim, de exemplu, înaintea lui, la un Michelet, inspirat el însuși de Vico: de vreme ce omul încetează să mai fie în contact cu marile forțe mitice sau religioase, izolându-se de curentul sacru în care se scăldase până atunci, nu cade oare, în mod fatal, sub jugul unei forțe mai dure și mai oarbe, care îl conduce la pierzanie? Este ceea ce Vico numea epoca „barbariei reflectate“, și este epoca în care trăim. Știi-vom oare, ne întrebăm, să regăsim vreun mit pentru mântuirea noastră, sau vom dispărea într-o catastrofă[61]? O asemenea întrebare este esențială. Ea se pune cu urgența dilemei lui Hamlet: a fi sau a nu fi. Dacă, așadar, Socrate – mereu acel Socrate

[57] Fragment din 1872 și *Dincolo de bine și de rău*, trad. fr. Albert, p. 69. Fragment din 1884-1888 (Bolle, p. 225).

[58] Cf. Jean Lacroix, *Semaine sociale de Clermont-Ferrand*, 1937, p. 117: „Triumful raționalismului abstract a făcut atmosfera irespirabilă: el este pus sub acuzație de către cei tineri. Iar pericolul este că toate mijloacele riscă să le pară bune celor care vor să scape de acest raționalism copleșitor, inclusiv o renunțare totală la gândire... Sub pretextul vânătorii de entități, cea care riscă să se instaleze astăzi este împărăția violenței...“ De comparat cu un text contemporan al lui Jacques Maritain, *Bulletin de l'Union pour la vérité*, aprilie-mai 1937, pp. 308-309: „Dacă vrem să evităm ca puternica reacție irațională stârnită de raționalismul cartezian să cucerească totul, civilizația și chiar rațiunea, trebuie purces la o autocritică a rațiunii și recunoscut faptul că greșeala esențială a rațiunii carteziene a fost să nege și să refuze lumea iraționalului de sub ea și mai ales lumea supraraționalului de deasupra.“

[59] Fragment din 1872 (*Voința de putere*, vol. 2, p. 272).

[60] *Op. cit.*, p. 396.

[61] Domnul Daniel Halévy a pus bine în lumină acest punct în *Jules Michelet* (1928); vezi în special paginile 37-38, 102, 184-185. Michelet mai spunea: „Viața este un mister care moare când își încheie revelația.“ *Discours d'ouverture à la Faculté des Lettres*, 9 ianuarie 1834; *Introduction à l'histoire universelle*, nouv. éd., 1879, p. 114.

al lui Nietzsche, care este el însuși un mit, dar puțin importă – este omul modern, atunci și noi îl repudiem pe Socrate. Dacă socratismul este „lumea modernă“, adică această lume raționalizată, devitalizată întrucât a fost redusă cu totul la profan de către o rațiune mândră și sumară, chiar dacă este lumea științei pure, condamnăm socratismul și îl sortim morții. Dar asta nu atrage deloc după sine adeziunea noastră la programul nitzschean: „Depășirea științei prin invenția mitologică“[62]. Cu atât mai mult, nu atrage deloc după sine supunerea noastră față de Dionysos, întrucât această zeitate tulburătoare nu e neapărat singura în stare să ne facă legătura mântuitoare cu forțele sacre.

Aici se impune a doua discernere, o discernere spirituală. Am văzut mai devreme felul nediferențiat în care vorbea Nietzsche despre mit și despre mistică sau despre mister. Aceste cuvinte ar putea fi, dimpotrivă, alese pentru a semnifica două tipuri opuse de sacru. Zona de claritate superficială, pe care am distins-o în om, este, de asemenea, o zonă de claritate profană, iar cele două infinituri între care se situează ea sunt două profunzimi sacre. Dar ce abis între una și alta! Există sacrul mitului, care, asemenea vaporilor ce se degajă din pământ, urcă din regiuni infraumane, și există sacrul misterului, care este asemenea păcii sublime coborând din cerul înstelat. Unul ne unește cu Natura și ne armonizează cu ritmul ei, dar ne și aservește forțelor sale fatale; celălalt este un dar al Spiritului care ne face liberi. Unul se întrupează în simboluri pe care omul le plăsmuiește după placul său și în care își proiectează spaimele și dorințele; simbolurile celuilalt sunt primite de sus de către omul care, contemplându-le, descoperă secretul propriei sale nobleți. Pe scurt, pentru a vorbi concret, există mitul păgân și există misterul creștin.

Mit și mister, și unul, și altul zămislesc, dacă vrem, o mistică, și prin unul ca și prin celălalt se obține, deopotrivă, evadarea din „închisoarea lucrurilor clare“. Dar aceste două mistici oferă caractere la fel de opuse ca și cele ale respectivelor lor surse: pe de o parte va fi starea dionisiacă, cu iraționalul său „amețitor, delirant, echivoc“[63]; pe de alta, casta și sobra beție a Spiritului. Dacă și unul, și celălalt fac astfel să se spargă în bucăți individualitatea,

[62] Fragment din 1872 (*Voința de putere*, trad. fr. vol. 2, p. 271).

[63] G. Bianquis, Prefață la *Naissance de la Tragédie*, p. 7. Nietzsche, *Dinoysos philosophos*; în *Voința de putere*, trad. fr. vol. 2, p. 370: „Dionysos, acest mare zeu echivoc și ispititor, căruia nu de mult îi oferisem cele dintâi roade (ale mele)... E vorba aici de lucruri noi, stranii, echivoce, chiar sinistre...“. Cf. Edouard Schuré, „L'Individualisme et l'anarchie en litérature, Frédéric Nietzsche et sa philosophie“ (*Revue des Deux-Mondes*, 15 august 1895, p. 780): „Dacă există un punct slab în eseul său, de altminteri atât de remarcabil, este acela de a nu fi lămurit tragedia greacă prin misterele de la Eleusis, de a-l fi confundat pe Dionysos cel afârtecat al vieții pământești cu Eliberatorul vieții cerești și de a lua saltul în elemente drept unirea mistică a sufletului regenerat și înviat cu Spiritul divin.“

„jalnicul înveliş de sticlă“[64], acest lucru se face într-un sens foarte diferit, primul nereuşind decât să dizolve fiinţa umană în viaţa cosmosului – sau în aceea a unei societăţi ea însăşi cu totul „telurică“ –, cel de-al doilea, dimpotrivă, exaltând în fiecare elementul cel mai personal[65], pentru a înfăptui o comuniune între toţi oamenii[66]. De altfel, nu înseamnă că acesta îl respinge pur şi simplu pe celălalt. Aşa cum nici raţiunea nu o face în ordinea umană, misterul nu refuză orice folosire a mitului; din contră, îl asumă parţial, îl filtrează, îl purifică; într-un fel, îl exorcizează. Un sacru autentic se desprinde deja din cosmos, plin de „urme“ ale divinităţii. Există o „mistică a pământului“. Dar ea trebuie să fie creştinată. Cât timp pretinde să domnească singură, ea nu mai este nici măcar pământească, ci recunoaştem în ea amprenta lăsată de Spiritul răului.

Socrate sau omul modern. În acest sens vom fi împotriva lui. Împotriva lui, dar nici cu Nietzsche. Mai degrabă cu Péguy. Péguy ne va salva de Nietzsche. Am putea fi tentaţi să-i apropiem, cel puţin să-i facem să tindă spre acelaşi scop. Oare n-a blestemat Péguy lumea modernă, această lume laicizată şi raţionalistă, care sfârşeşte într-o critică sterilă, această lume care „înjoseşte“ totul? Şi n-a înălţat oare în faţa lui o lume sacră[67], păgână şi deopotrivă creştină? Fără îndoială. Dar, pentru a-l înţelege, trebuie să ştim despre ce păgânism vorbeşte şi să ţinem seama de situări. Péguy, trebuie să remarcăm, avea în vedere lumea „antică“, adică lumea păgână dinainte de Cristos şi efortul ei moral şi religios cel mai înalt. Avea în vedere acea parte a sufletului antic care preţuia mai mult decât zeii săi – decât miturile sale. Îl avea în vedere pe Sofocle şi pe Antigona sa, îl avea în vedere pe Severus din *Polyeuct*, îl avea în vedere pe Platon. Iar din vremea în care

[64] Nietzsche, *Naissance...*, p. 107; trad. rom. cit., p. 279. Cf. *Dionysos philosophos*: „Cuvântul dionisiac exprimă nevoia de unitate, tot ceea ce depăşeşte personalitatea etc., marea participare panteistă la toată bucuria şi la toată durerea etc.“ (p. 372).

[65] Cf. Michelet, *Introduction à l'Histoire universelle* (1831): „Ultimul popor din lume la care personalitatea ar consimţi să fie absorbită în panteism este Franţa“ (nouv. éd, p. 136).

[66] Cf. aceste cuvinte ale unui personaj al lui Gabriel Marcel: „Poate numai misterul este cel care reuneşte. Fără mister viaţa ar fi de disprețuit.“ Şi Jean Daniélou, *loc. cit.*, pp. 472-473: „Astfel, ideea de mister se regăseşte la intersecţia a două mari orientări actuale: căutarea valorilor şi căutarea unei comuniuni. Putem s-o definim, în linii generale, ca pe ceva aflat dincolo de interesele individuale, care să fie obiect al credinţei şi principiu de comuniune. Aşa cum dincolo de interesele particulare misterul capătă un conţinut superior, care impune respectul realităţilor pe care le investeşte: le dă o dimensiune nouă, le uneşte cu ceva care le depăşeşte şi le face, astfel, sacre; el îngăduie depăşirea graniţelor vieţii individuale, participarea la o realitate comună.“

[67] Opera lui Péguy nu este numai plină de sacru, dar **en contine, şi foarte explicit**, o reflecţie asupra sacrului. Vezi mai ales *Suppliants parallèles*, **Victor-Marie comte Hugo** şi *Clio*.

compunea şi trăia dialogul dintre sufletul antic şi sufletul creştin, problema s-a deplasat. Având puterea de a distruge, laicismul pe care-l denunţa n-o putea avea pe aceea de a edifica. Acel laicism a pregătit albia unui nou păgânism ale cărui valuri se abat azi asupra noastră şi care este cu totul diferit de cel pe care-l celebrase Péguy: nu simbolul anticipat al luminii creştine, ci păgânism anticreştin, care începe prin a proclama lui „moartea lui Dumnezeu“ şi al cărui profet a fost Nietzsche.

Nietzsche şi Péguy: doi profeţi ce domină epoca noastră. Amândoi se înţeleg în privinţa necesităţii criticii. Amândoi blestemă „lumea modernă“. O parte din diagnosticele lor coincid[68]. Cu toate acestea, mesajele lor rămân opuse. Şi unul, şi celălalt restabilesc legătura cu un trecut care vine din adâncul erelor, dar nu aleg aceeaşi vână. Şi unul, şi celălalt vestesc timpuri noi, dar nu le făuresc din acelaşi metal. În timp ce Nietzsche este profetul rupturii, Péguy este profetul fidelităţii[69]. Şi în timp ce, pentru a ne înhăma la carul şovăielnic al lui Dionysos, Nietzsche e din ce în ce mai atras să blesteme crucea lui Cristos, Péguy îl arată pe Isus drept acela care adună întreaga tragedie antică pentru a o transfigura:

> El avea să moştenească groaza tragică...
> El avea să moştenească mila tragică,
> El avea să extragă din ele iubirea arzătoare[70].

În ceasul în care creştinul din Franţa suferă de două ori, pentru patria sa umilită şi pentru credinţa sa ameninţată, acesta este pentru el un motiv de speranţă. Totuşi ţara noastră este cea care a dat naştere acestui profet extraordinar, contemporanul nostru, ţara noastră e cea care l-a hrănit în întregime. Nu există om mai înrădăcinat în pământul Franţei şi în acelaşi timp în

[68] Satira péguystă a „partidei intelectuale“ nu este lipsită de legături cu satira nitzscheană a „filistenilor culturii“. De comparat, de asemenea, adevărul istoric care nu trebuie să fie „dezinteresat“, ci „pasionat“: Péguy (*Œuvres*, vol. XI, p. 249) şi Nietzsche, *Considérations inactuelles*, 2.

[69] Cf. „Un nouveau théologien“ (*Œuvres*, vol. XIII), pp. 100-108: „Problema este de a şti dacă fidelităţile noastre moderne, vreau să spun fidelităţile noastre creştine, scăldate în lumea modernă, hărţuite, bătute de toate vânturile, asaltate de atâtea încercări şi care vor ieşi nevătămate prin aceste două veacuri de încercări intelectuale, nu primesc o frumuseţe unică, o frumuseţe nedobândită încă şi o unică măreţie în ochii lui Dumnezeu... Fidelităţile noastre sunt nişte citadele. Cruciadele care mutau popoare, care aruncau continentele unul asupra altuia... s-au revărsat peste noi, au venit înapoi până în casele noastre. Cel mai neînsemnat dintre noi este, literalmente, un cruciat... Cu toţii suntem nişte insulițe lovite de o neîncetată furtună, iar casele noastre sunt toate fortăreţe în mare.“ Asemenea pagini ar trebui **ştiute** pe de rost de către toţi tinerii creştini.

[70] *Suite d'Ève*.

pământul creştinătăţii. El nu ne face promisiuni deşarte, în maniera falşilor profeţi. El nu ne îndrumă pe căi temerare. Programul său este pe cât de simplu şi modest, pe atât de robust. El ne învaţă „să regăsim Franţa", după fericita expresie a lui Stanislas Fumet, şi să regăsim totodată creştinismul. Nu „să inventăm noi mituri" – lucru pueril şi pretenţios –, ci să restabilim în noi sensul misterului. Dacă acesta va fi cel dintâi efort al celor care, la noi, sunt credincioşi; dacă se vor arăta mai dispuşi să trăiască misterul decât să-i apere cu anxietate formulele[71] sau să-i impună aparenţa, lumea, împinsă de instinctul ei vital, îi va urma[72].

[71] Cf. Nietzsche, *Naissance...* , pp. 57-58.

[72] Cf. André Rousseaux, discutând *Combats préliminaires* de André Petitjean, *Figaro littéraire* din 6 decembrie 1941.

III

„Adâncirea în existenţă"

Ce diferenţă de atmosferă între Nietzsche distrugătorul şi Kierkegaard credinciosul, autor de „discursuri edificatoare"! Analogiile sunt totuşi numeroase[73], şi poate tocmai fiindcă presimţea acest lucru îi scria Nietzsche lui Georges Brandès, la 19 februarie 1888, ca atras de o enigmă: „Mi-am propus să mă ocup de problema psihologică a lui Kierkegaard." „Amândoi, s-a spus, gânditori subiectivi şi pasionaţi, amândoi individualişti şi împingând individualismul până la o apologie a disimulării, amândoi duşmani ai sistemului şi ai abstracţiunii, amândoi filozofi ai devenirii şi ai timpului..."[74] Limbajul lui Kierkegaard este „mascat"[75], iar Nietzsche a scris, gândindu-se la sine însuşi: „În jurul fiecărui spirit profund se formează neîncetat o mască, datorită interpretării invariabil false, adică *anoste*, a tuturor cuvintelor sale, a tuturor paşilor săi, a tuturor manifestărilor vieţii sale."[76] Amândoi sunt oameni ai excepţiei care îşi trăiesc în mod real gândirea, trăind-o însă, în realitate, departe de viaţă[77]. Amândoi cititori

[73] Vom observa mai întâi analogia exterioară, asupra căreia insistă Jaspers: amândoi „au luat într-o manieră absolut originală problema existenţei", iar „situaţia actuală în filozofie este caracterizată de faptul că aceşti gânditori, mult timp lipsiţi de influenţă, au acum din ce în ce mai multă. Ei îi domină pe toţi ceilalţi din timpurile noastre." Torsten Böhlin, *Søren Kierkegaard*, trad. Tisseau, p. 234.

[74] Jean Wahl, *Etudes kierkegaardiennes*, p. 429. Deja Heinrich Lichtenberger schiţase această apropiere: „Dezvoltarea personalităţii, a «eului» unic şi incomparabil este şi doctrina esenţială a danezului Søren Kierkegaard..." *La Philosophie de Nietzsche*, pp. 174-175.

[75] Jean Lacroix, *Le Sens du dialogue*.

[76] *Par delà le bien et le mal*, 40; trad. rom. cit., p. 51. Printre numeroase alte texte analoage, vezi scrisoarea către sora sa din 20 mai 1885: „Sentimentul că există în mine ceva îndepărtat şi străin, că nuanţele cuvintelor mele sunt altele decât ale aceloraşi cuvinte în gura altora..." „Tot ce am scris până acum aparţine primului plan, iar pentru mine însumi nimic nu începe decât după linia de dialog..." Cărţile sale sunt „înainte de toate tainiţe în care pot să mă ascund câtva timp" (Waltz, p. 429). Vrea să arunce peste gândirea sa „mantii de lumină" care o disimulează.

[77] Jean Wahl, „Le Nietzsche de Jaspers", *Recherches philosophiques*, vol. VI, pp. 358 şi 359.

pătimaşi ai lui Schopenhauer[78], atribuind un rol fundamental suferinţei[79], şi amândoi necruţători cu ei înşişi. Amândoi, de asemenea, critici ai creştinismului înţepenit al veacului lor. Amândoi preocupaţi înainte de toate nu de doctrina obiectivă, ci de „forma" sau de „stilul de viaţă" interior. Şi amândoi eroi tragici şi solitari[80], arătând că rezistenţa faţă de sine, asprimea faţă de sine e singurul drum al libertăţii: „Ce om, scrie Nietzsche, a explorat vreodată drumul adevărului în condiţiile în care am făcut-o eu, rezistând şi contrazicând orice îmi satisfăcea sentimentul spontan?"; şi Kierkegaard: „Adevărata seriozitate nu începe decât acolo unde, întărit cu experienţa necesară, omul se vede obligat de o forţă superioară să întreprindă o lucrare împotriva înclinaţiilor sale." Amândoi oameni de angajament, căutându-şi modelele la grecii antici, împotriva filozofiei timpului lor, care tindea din ce în ce mai mult să nu mai fie decât o filozofie de profesori[81]. Chiar şi în opoziţia lor se aseamănă şi, după cum ateismul celui dintâi nu trebuie confundat cu o incredulitate incapabilă de credinţă, credinţa celui de-al doilea nu poate fi confundată cu o credulitate incapabilă de îndoială[82].

O altă trăsătură esenţială îi apropie: lupta lor împotriva hegelianismului, sub dublul său aspect de sistem raţional şi de gândire „istoristă"[83]. Deoarece amândoi sunt oameni ai alternativei – „sau, sau" – pretinzând claritate în gândire, respingând o metodă a „conglomeratului" care nu lasă nimic să subziste în puritatea sa originară[84] şi care devine în practică, cred ei, o metodă a

[78] Pentru Kierkegaard, vezi Böhlin, *Søren Kierkegaard*, p. 198. Cf. Karl Koch, *Søren Kierkegaard*, tr. fr., p. 206.

[79] Cf. Kierkegaard, *Post-scriptum*, p. 301: „Când Scriptura spune că Dumnezeu locuieşte într-o inimă zdrobită, nu e vorba despre un raport momentan, întâmplător şi tranzitoriu, ci, dimpotrivă, despre semnificaţia esenţială a suferinţei în raportul cu Dumnezeu." Şi p. 295.

[80] Kierkegaard, *Journal* (1847): „De fiecare dată când istoria lumii face un pas important înainte şi depăşeşte o situaţie dificilă, înaintează o formaţiune de cavalerie de întărire: bărbaţi celibatari, solitari, care nu trăiesc decât pentru o idee" (Wahl, p. 25).

[81] Compară, de exemplu, Nietzsche, *Schopenhauer éducateur* (tr. Albert, p. 25) şi Kierkegaard, *Post-scriptum*, p. 223 etc. Nietzsche „scrie cu sânge" şi Kierkegaard spune despre Hegel cu dispreţ: „Hegel a fost un profesor în stil mare: explica totul"; el observă că, în toată *Dogmatica* lui Martensen, nu există nici un da şi nici un nu veritabil (Wahl, pp. 120 şi 124, nota).

[82] Cf. R. Bespaloff, „Les «Etudes kierkegaardiennes» de Jean Wahl", *Revue philosophique*, 1939, I, p. 317.

[83] Cf. Wahl, *op. cit.*, p. 123: „Ca şi Nietzsche, Kierkegaard denunţă pasiunea istorică. Istoria nu poate atinge esenţialul... Adăugând istorismul la filozofia identităţii, hegelianismul a unit doi idoli ai filozofiei moderne."

[84] Wahl, *op. cit.*, p. 131: „Pentru Hegel, absolutul era ceea ce unește în mod absolut; pentru Kierkegaard, este – cel puțin în primă instanță – ceea ce separă în mod absolut... Gândirea lui Kierkegaard este sabia care separă: interiorul nu este exterior; raționalul nu este istorie; subiectivul nu este obiectiv; cultura nu este religie etc." Și p. 130: „Mântuitul îi va opune dilema, «Elten Eller»..., mediației paradoxul, imanenței transcendența..."

complezenţei, o filozofie a goanei după succes... Asupra acestor ultime teme au loc intersectări uimitoare între aceşti doi uimitori pamfletari. Lui Nietzsche sau lui Kierkegaard îi aparţine oare această critică a teologului care judecă creştinismul în numele „ideii" sale:

> După ce am distins între „ideea de creştinism" şi „aparenţele" sale multiple şi vulgare, vrem să ne convingem că această „idee" găseşte o plăcere răutăcioasă în a se manifesta sub forme mereu mai pure, pentru a alege, în sfârşit, forma cea mai translucidă în creierul actualului *theologus liberalis vulgaris**. Dar când aude că aceste creştinisme, cele mai pure, se pronunţă asupra creştinismelor anterioare, care erau impure, ascultătorul nepărtinitor are adesea impresia că nici măcar nu-i vorba de creştinism...

Acest fragment este extras din a doua *Intempestivă*[85]. Şi iată-l acum pe Kierkegaard în *Post-scriptum*. După ce a expus religia „omului speculativ", adică a celui care are pretenţia de a „înţelege" creştinismul şi de a-i explica „ideea" pentru a-i judeca manifestările concrete, conchide: „Dacă tipul speculativ are dreptate, este o altă chestiune. Aici nu e vorba decât de a şti în ce mod se raportează explicaţia pe care o dă el creştinismului la creştinismul pe care îl explică." „Speculaţia modernă, adaugă el, realizează această scamatorie de a înţelege întreg creştinismul, dar în mod speculativ: şi tocmai aici se află neînţelegerea, întrucât creştinismul este antiteza speculaţiei."[86]

Tot din a doua *Intempestivă*, această satiră a roadelor istorismului hegelian:

> Hegel a sădit în generaţiile pătrunse de doctrina sa acea admiraţie pentru „puterea istoriei" care, practic, se preschimbă într-o clipită într-o admiraţie făţişă a succesului şi care duce la idolatria faptelor. Pentru acest cult idolatru s-a adoptat acum expresia foarte mitologică: „a ţine cont de fapte". Or, acela care a învăţat să se plece şi să încline capul în faţa „puterii istoriei", acela va avea un gest aprobator şi mecanic în faţa oricărui tip de putere, fie ea a ocârmuirii, a opiniei publice sau a tiraniei celor mulţi. Îşi va agita membrele după ritmul în care o „putere" va trage sforile de care e legat. Dacă fiecare succes aduce cu sine o necesitate rezonabilă, dacă orice eveniment înseamnă o victorie a logicii sau a „ideii", ei bine! să ne aşezăm repede în genunchi şi să parcurgem toate treptele „succesului"! Cum, nu mai există mitologii suverane? Cum, religiile sunt pe cale să se stingă? Priviţi religia puterii istorice, priviţi-i pe preoţii mitologiei „ideilor" şi genunchii lor învineţiţi! Oare virtuţile nu formează şi ele un cortegiu al acestei noi credinţe? Sau nu este oare un semn al nepăsării

*Teolog liber obişnuit (*lat.*).

[85] Trad. Albert, pp. 198-199.

[86] *Post-scriptum*, pp. 147 şi 181-182. Cf. pp. 142-143 şi critica analoagă a celui „până la un anumit punct" hegelian, pp. 191-192.

faptul că omul istoric se lasă preschimbat în oglindă istorică? Nu înseamnă generozitate faptul de a renunța la orice putere în cer și pe pământ pentru a adora, cu toată puterea, Puterea în sine? Nu înseamnă dreptate faptul de a ține mereu în mână balanța forțelor, observând în ce parte înclină?[87]

Lui Kierkegaard i-ar fi plăcut această pagină – a cărei adresă este, fără îndoială, inutil de subliniat –, el care-i atacă cu atâta vervă pe moraliștii ce judecă datoria în numele unei gândiri „istorico-mondiale". „Speculația modernă, spune el în *Post-scriptum*, nu se clădește pe o presupoziție falsă, ci comică prin aceea că a uitat, într-un soi de distracție istorico-mondială, ce înseamnă a fi om... Ni se spune că cei care se preocupă de istoria mondială abandonează bucuros etica populară a seminariștilor și învățătorilor de la sate, că n-au nimic împotrivă ca clasele inferioare să încerce să trăiască pe baza acestei etici, în timp ce interesul istorico-mondial se concentrează pe ceva mai elevat, pe datorii mult mai mari... Despre aceste «datorii mult mai mari» să discutăm cu toată simplitatea, ca doi vecini care stau de vorbă pe-nserat..."[88] Și oare Nietzsche nu gândește aici absolut la fel? „Când, în legătură cu termenul de «morală», ne gândim la o utilitate superioară, la scopuri ecumenice, trebuie recunoscut că există mai multă morală în comerț decât în preceptul kantian: «Fă ceea ce ai vrea să ți se facă ție însuți» sau în viața creștină concepută după cuvântul: «Iubește-l pe aproapele tău din iubire pentru Dumnezeu»."[89]

Cu toate acestea, critica hegelianismului (a sistemului oficial și vulgarizat mai mult decât a gândirii înseși a filozofului în prima ei fază de creație) este mult mai viguroasă la Kierkegaard decât la Nietzsche. Asta ține de faptul că, departe de a respinge orice dialectică, Kierkegaard este el însuși un dialectician de forță[90]. Dialectica sa este calitativă, respectă diversitatea planurilor și a „sferelor existenței"[91], prigonind totodată confuziile sintezei hegeliene și confuziile, la fel de redutabile, ale gândirii fără structură. La el, „religiosul" nu constă într-o „nemijlocire" oarecare, ci a fost așezat în sfera sa specifică, deopotrivă distinct de „estetic" și de „etic". Dacă-l putem numi, într-un sens, irațional, cel puțin nu există nici un risc să-l confundăm cu un infrarațional. Kierkegaard restaurează credința în înălțarea ei abruptă și îi redă omului contactul autentic cu Dumnezeu. Să adăugăm altă caracteristică a superiorității sale, ca artist și deopotrivă ca gânditor: socratismul lui. Dacă Nietzsche este anti-Socrate, Kierkegaard este, fără îndoială, cel mai socratic dintre moderni. Folosirea de către el a unei întregi serii de pseudonime este un fel de maieutică. Ironia și umorul sunt categorii esențiale ale gândirii sale: ele se află pretutindeni în stilul său. Prin asta el scapă de acel caracter greoi al pasajelor glumețe de care Nietzsche nu este scutit[92], deși declară că „spiritul greoi" este „dușmanul său de moarte"[93]. Kierkegaard scapă de acea splendoare prea ceremonioasă pentru care cântărețul lui Zarathustra și-a păstrat mereu înclinația[94]; de acei aburi groși pe care îi emană caracterul dionisiac; de acel fanatism sectar care sluțește toată „filozofia cu ciocanul". „Mica nebunie", pe care poetul *Aurorei* vrea din când în când să le-o arate discipolilor, acel „mic final în chip de farsă" pe care-l vrea, împreună cu Dionysos, „alipit chiar de ceea ce e mai sfânt"[95], acel ordin de „a fi puțin bufon, puțin zeu"[96], e cu putință oare să vedem în ele mai mult decât un succedaneu puțin mai grosolan al aticismului socratic al lui Kierkegaard? Socrate nu poate fi hulit fără urmări.

*

Este oare *Post-scriptum neștiințific la fărâme filozofice...* de Johannes Climacus, editat de Søren Kierkegaard, la Reitzel, Copenhaga, în 1846,

[87] Trad. Albert, pp. 217-218. Ar fi, de altminteri, nedrept să vedem în această filozofie a faptului împlinit, așa cum pare uneori s-o facă Kierkegaard, pur și simplu un rod al hegelianismului.

[88] Pp. 80 și 95. Cf. pp. 88-89: „Frecventarea continuă a istoriei mondiale te face inapt pentru acțiune. Adevăratul entuziasm etic constă în aceea că vrei cu toată voința ta, dar, în același timp, înălțat de voioșia divină, nu te mai gândești niciodată la rezultatul eventual al acțiunii tale etc." E limpede, de altfel, că această critică, ca și șarja lui Nietzsche împotriva idolatrilor succesului, nu-l atinge pe Hegel însuși, ci doar anumite interpretări, mai mult sau mai puțin interesate, ale filozofiei lui. După cum nu a voit să justifice pur și simplu faptul împlinit – deși „rezultatul cel mai manifest al filozofiei sale" ar fi, după dl Bréhier (*Histoire de la philosophie*, vol. 2, p. 783), „acela de a conferi pecetea divină tuturor realităților naturii și istoriei" –, Hegel a distins clar moralitatea obiectivă (*Sittlichkeit*) și moralitatea subiectivă (*Moralität*), singura căreia i-a acordat o valoare absolută. Totuși nu pare să fi reușit să le sintetizeze într-o manieră satisfăcătoare. Cf. *Philosophie de l'histoire*, trad. Gibelin, vol. I, p. 12 etc.

[89] „Sur le christianisme", *Œuvres posthumes*, texte traduse de H.-J. Bolle, p. 79.

[90] Wahl, *op. cit.*, p. 104: „Acest maestru al antihegelianismului este încă destul de hegelian cât să putem corela însăși expunerea opoziției lui cu doctrina pe care o combate și s-o putem turna în formulele ei. Socrate nu fusese și el infinit de ambiguu?" Cf. p. 75, nota 1.

[91] *Post-scriptum*, p. 339. Cf. Wahl, pp. 57 și 113.

[92] Vezi, de exemplu, în corespondența sa, scrisorile către Malwida von Meysenbug (11 august 1875) sau către Bernhardt Foerster (16 aprilie 1885).

[93] *Așa grăit-a Zarathustra*, trad. rom. cit., pp. 255-260: „Despre spiritul împovărării"; p. 262: „Îmi regăseam iar diavolul și dușmanul meu de moarte, adică spiritul împovărării"; p. 375: „...*spiritul* împovărării, dușmanul meu de moarte!" p. 360: „Eu, Zarathustra dansatorul! Eu, Zarathustra cel ușor! Cel care dă din aripi, gata pentru zbor, mereu dispus și ager, fericit în ușurătatea sa."

[94] Cf. Andler, *Nietzsche*, vol. 6, *La Dernière philosophie de Nietzsche*, p. 52.

[95] Cf. Seillière, *op. cit.*, pp. 299-303.

[96] „Dionysos philosophos", *Voința de putere*, trad. fr., vol. 2, p. 381. Jaspers a observat absența lipsă a umorului la Nietzsche (cf. Wahl, *Recherches philosophiques*, vol. VI, p. 346).

capodopera marelui dancz, așa cum ne asigură o banderolă publicitară? Greu de judecat. Kierkegaard însuși avea, se pare, o preferință pentru *Frică și cutremur*. De vreo cincisprezece ani, traducerile în franceză ale operelor lui se succedă, deja numeroase, dar într-o ordine dispersată, câteodată trunchiate, împărțite între mai mulți traducători care nu și-au distribuit sarcinile. Mai rămâne mult de tradus. În plus, aici avem de a face, cu adevărat, cu un *Post-scriptum*: mult mai lung decât *Fărâmele* cărora le urmează – asemeni unei note adăugate de Péguy –, presupunând totuși aceste *Fărâme*, a căror traducere de către domnii Ferlov și Gateau[97], apărută sub titlul *Nimicuri filozofice*, nu oferă întotdeauna întreaga claritate pe care ar dori-o un cititor profan și nu este însoțită de lămuririle ce i s-ar putea părea necesare. În fine, însăși lucrarea e dificilă pentru un francez din secolul XX, prin marele număr al aluziilor sale. Chiar transpusă cu întreaga artă a unui traducător excepțional de competent, această proză fermecătoare rămâne adesea pentru noi lipsită de strălucire. Ca să urmezi cu sprinteneală toate butadele autorului, ca să-i guști toate maliției, ar fi nevoie de o cunoaștere erudită a evenimentelor și a literaturii daneze de atunci – fără a uita teatrul –, dar pentru lipsa acestei cunoașteri există scuze. Dincolo de asta însă, Kierkegaard a abuzat un pic de dreptul de a se lungi, de a se repeta, de a acumula digresiuni și paranteze... Aceste cauze ale obscurității nu sunt totuși o stavilă de netrecut. Dacă subtila putere a construcției nu poate fi savurată decât de specialiști, abundă paginile care se impun prin frumusețea lor clasică. Nu e nevoie de mult timp pentru a-ți da seama că *Post-scriptum* este o mare operă, poate capodopera lui Kierkegaard, în orice caz una din capodoperele literaturii filozofice și religioase ale tuturor timpurilor. Avem deja de trei ani *Studiile kierkegaardiene* ale dlui Jean Wahl, această adevărată *summa*, monument de inteligență pătrunzătoare[98]. Astăzi avem în mână opera esențială care ne îngăduie să situăm și să înțelegem celelalte opere. Gândirea lui Kierkegaard, adică una dintre culmile cele mai stranii ale gândirii umane din secolul al XIX-lea, ne este de acum accesibilă. Dnii Jean Wahl și Paul Petit au dreptul la recunoștința nu numai a pasionaților de Kierkegaard, ci a tuturor celor care îl stimează pe om și care cred în viața spiritului.

Fărâme filozofice introduceau, în chip de ipoteză, faptul Întrupării, acest paradox suprem al inserării lui Dumnezeu în istorie ori a eternului în timp. Ele reprezentau, într-un sens, o filozofie a dogmei. *Post-scriptum* le completează printr-o filozofie a credinței, care vrea să arate în ce condiții primește individul misterul (Kierkegaard spune: paradoxul), fără a-l lipsi de caracterul lui misterios. După punctul de vedere obiectiv al *Fărâmelor*, aici domină, așadar, punctul de vedere subiectiv. N-ar trebui să conchidem că Kierkegaard revine, printr-un subterfugiu, la subiectivism: ar fi un „contrasens enorm", iar dl Paul Petit a avut dreptate să ne pună în gardă, de la începutul prefeței sale, împotriva unei astfel de interpretări[99]. După cum este filozoful transcendenței, Kierkegaard este teologul obiectivității. Dar este, în același timp, și teologul *interiorității*, adică al aproprierii personale. Problema pe care o tratează în *Post-scriptum* este, prin urmare, o problemă subiectivă: e vorba de determinarea raportului dintre subiect și adevărul creștinismului sau, mai concret, de raportul individului cu realitatea creștină sau, mai simplu încă, de întrebarea cum să devii creștin. Să spunem că problema dezbătută pe parcursul acestor 430 de pagini dense este problema naturii credinței.

A crede nu înseamnă a ști, nici a înțelege; nu înseamnă nici pur și simplu a mărturisi o doctrină. Misterul nu este un sistem rațional; credința nu este „un moment al gândirii"; credinciosul nu este un tip speculativ; individul real se află în fața unui Dumnezeu real: iată adevărul cât se poate de simplu pe care Kierkegaard nu obosește să-l repete, să-l întoarcă, așa-zicând, pe toate fețele, împotriva intelectualismului hegelian. „Ceea ce scriu aici trebuie să fie privit nu într-un sens speculativ, ci într-un sens simplu, ca o învățătură elementară, ca un ABC."[100] Astfel, Socrate se prefăcea că nu știe nimic, pentru a-i conduce mai bine pe interlocutorii săi la esențialul pe care din cauza pretențiilor lor savante îl uitau. Deșertăciunea epocii noastre nu vine oare din faptul că, pierdută în obiectivismul teoriilor ei, cu toată știința ei, epoca uită aceste două lucruri simple: „...ce înseamnă faptul de a exista și ce înseamnă interioritate..."[101]? Johannes Climacus i le va reaminti, pentru a o readuce la creștinism. După cum nu se dă filozof, nu se dă nici creștin. El nu e nimic altceva decât un om „în întregime preocupat de gândul că e foarte greu să devină om"; numai că, adaugă el, „este mai puțin cineva care, după ce a fost creștin, a încetat să fie, mergând mai departe"[102].

[97] Domnul Paul Petit anunță o apropiată traducere a *Fărâmelor*.

[98] Paris, Aubier, 1938.

[99] Acest contrasens nu este himeric. Îl găsim la Höffding, după care principiul subiectivității invocat de Kierkegaard l-ar plasa pe acesta pe aceeași linie de gândire cu Feuerbach, cel din *Esența creștinismului*. Cf. Torsten Böhlin, *op. cit.*, p. 166. Vezi și R. Vaucourt, „Deux conceptions de la philosophie", *Mélanges de sciences religieuses*, 1944, pp. 229-230; autorul, fără a se pronunța, nu îndepărtează totuși ipoteza conform căreia, pentru Kierkegaard, „noi nu aderăm niciodată decât la adevăruri pe care le-am creat noi înșine".

[100] *Post-scriptum*, p. 363.

[101] *Op. cit.*, p. 160; vezi și pp. 202-206.

[102] *Op. cit.*, p. 419; cf. p. 420.

Aceasta este, dimpotrivă, nenorocirea filozofilor noştri. Ei nu ignoră creştinismul şi sunt departe de a vrea să-l respingă. Dar, după ei, chiar dacă nu o spun atât de direct, „credinţa este un refugiu pentru minţile slabe", o coboară la rangul de prim moment, de punct de plecare al gândirii. Aceşti sărmani intelectuali vor „să meargă mai departe" decât creştinismul Apostolilor! „Nu numai că, spun ei, credem în creştinism, dar îl şi explicăm" – fără să-şi dea seama că tocmai în acest fel creştinismul le scapă. Îşi închipuie că pot transforma în „adevăr adevărat", în speculaţia lor, ceea ce nu era decât „adevăr relativ" şi ascuns lui însuşi în spiritul simplului credincios, şi se apucă vitejeşte să înfrângă paradoxul la care aderă acesta, ca şi cum singurul privilegiu al înţeleptului nu ar fi, dimpotrivă, acela de a-l cunoaşte mai bine ca paradox. În pedantismul lor naiv şi satisfăcut, cred că posedă şi că pot „să pună în vânzare tainele divinităţii" ca şi pe cele ale umanităţii. Aşa se face că sfârşesc prin a transforma într-un minunat sistem „faptul că Dumnezeu a existat": ei „trag" acest fapt „în planul intelectualităţii", aşa încât să nu mai aibă cu el decât un raport intelectual şi să se sustragă de la angajamentul pasionat al credinţei[103].

Această atitudine de gânditor este, poate, „distinsă". În orice caz, este comodă, pentru că imunizează dinainte împotriva oricărui martiriu. Rămâne de văzut ce poate ea avea în comun cu o atitudine creştină. „Omul speculativ este, dintre toţi oamenii, cel mai îndepărtat de creştinism şi poate că este de preferat să fii un om pe care creştinismul îl scandalizează şi care continuă, orice ar fi, să aibă o legătură cu el, decât un tip speculativ care îl înţelege"[104]. Cu totul alta va fi atitudinea omului care nu uită că există în el însuşi[105]. Cu totul alta, prin însuşi acest fapt, aceea a credinciosului care mărturiseşte „credinţa ca fiind o sferă în sine" şi care surprinde în el însuşi paradoxul. Credinţa nu caută să se depăşească, ci să se aprofundeze, adică să se regăsească, să se realizeze în calitatea ei de credinţă. Ea nu încearcă să „pătrundă în proiectul lui Dumnezeu", nu strigă „întruna că din punct de vedere veşnic, divin, teocentric nu există paradox". Departe de a confunda „pătrunderea spirituală" cu „speculaţia", ea îi rezistă acesteia ca „celei mai grave ispite dintre toate". Ea ştie că creştinismul nu este un „secret accidental", ci o „taină esenţială", care „nu vrea deloc să fie înţeleasă"[106]. Credinţa luptă – şi biruieşte – „având inteligenţa împotriva ei, asemenea acelor romani de odinioară, orbiţi de lumina soarelui"[107]. Pe măsură ce interioritatea ei creşte, verosimilitatea

[103] *Op. cit.*, pp. 150-153, 160, 218-219.

[104] *Post-scriptum*, pp. 143 şi 153; cf. pp. 181-182 şi 147.

[105] *Op. cit.*, p. 204: „Îi este interzis unui om să uite că există." Şi p. 170: „Se poate, într-adevăr, cu o intenţie pură, să-i dorim omenirii ca acest exces de ştiinţă să-i fie luat îndărăt, ca să învăţăm din nou ce înseamnă a trăi ca un om."

[106] *Op. cit.*, pp. 141-142 şi 52.

[107] *Op. cit.*, pp. 148-149; cf. p. 151.

ei scade mai degrabă decât să sporească. De altfel, credinţa nu are nici o înclinaţie pentru această verosimilitate. „Ne închipuim, de obicei, că neverosimilul, paradoxul sunt ceva la care credinţa se raportează fără tragere de inimă, că ea se mulţumeşte provizoriu cu acest raport, sperând să-l îmbunătăţească puţin câte puţin". Nu. Neverosimilul nu este adversarul credinţei, este hrana ei. Ea îl descoperă şi îl păstrează cu fermitate în fiecare clipă – pentru a putea crede:

> A sta liniştit pe o corabie când e vreme bună nu reprezintă o imagine a credinţei. Ci, când apare o spărtură, să menţii, cu entuziasm, ambarcaţiunea pe linia de plutire cu ajutorul pompelor, fără să cauţi totuşi să te întorci în port: iată imaginea credinţei... În timp ce inteligenţa, asemenea unui pasager deznădăjduit, întinde braţele către pământul ferm, dar în zadar, credinţa lucrează din toate puterile ei în profunzime: voios şi triumfal, ea salvează sufletul.[108]

Există o măreţie epică în această luptă corp la corp între o credinţă ce vrea să se păstreze pură şi o speculaţie promiţătoare care o dizolvă. O virtute puternică izvorăşte din această sfidare aruncată oricărei gândiri ce ar crede că poate „depăşi religia prin filozofie"[109]. Aşa cum, într-o altă parte a operei sale, revendică caracterul specific al credinţei creştine împotriva sentimentalismului romantic, în *Post-scriptum*, Kierkegaard revendică acelaşi caracter împotriva intelectualismului hegelian – şi, totodată, împotriva veşnicei ispite a filozofiei. El îl salvează aici, am putea spune, pe creştin de ispita logică, la fel cum îl salva, altundeva, de iluzia estetică. Aşa cum restabilea graniţele între viaţa spirituală şi emoţiile sau plăcerile estetului, le restabileşte şi între credinţă şi speculaţie[110]. Şi, aşa cum a vrut, în campania pe care a dus-o către sfârşitul vieţii sale împotriva Bisericii oficiale a ţării sale, să salveze elementul de „scandal", esenţial creştinismului, la fel a vrut la început, în lupta sa împotriva hegelianismului, să salveze elementul de „paradox", care nu-i este mai puţin esenţial. Dacă, din punct de vedere al reflecţiei, ca şi din punct de vedere creştin, Kierkegaard are la urma urmei dreptate, după cum credem, împotriva lui Hegel – aşa cum avea dreptate împotriva romantismului şi aşa cum va avea dreptate împotriva admiratorilor episcopului

[108] *Op. cit.*, p. 149, notă; pp. 153-154.

[109] Alain, *Histoire de mes pensées* (1936), p. 250. Filozofia lui Hegel „resoarbe religia în ea însăşi şi i se substituie", spune cu destulă dreptate B. Croce, *Ce qui este vivant et ce qui est mort de la philosophie de Hegel*, tr. fr., p. 58.

[110] *Point de vue explicatif de mon œuvre* (trad. Tisseau, 1940), p. 36; despre *Post-scriptum*: „După ce s-a întemeiat pe întreaga producţie estetică pseudonimă privită ca descriere a unei căi pe care trebuie s-o străbaţi pentru a deveni creştin, respectiv calea pe care-ţi pierzi iluziile esteticii pentru a deveni creştin, această operă descrie a doua cale, şi anume cea pe care-ţi pierzi iluziile sistemului speculativ etc. pentru a deveni creştin."

Mynster înțelege el oare întotdeauna intenția exactă a filozofului? Face el dreptate efortului său, ambiției înseși a rațiunii? Recunoaște el oare tot ce-ar putea fi de folos într-un hegelianism „convertit" – ca orice mare gândire omenească – pentru o autentică „înțelegere a credinței"? A întrevăzut măcar ce ar putea însemna o asemenea înțelegere? După ce a degajat creștinismul în puritatea lui, nu tinde oare să-l surghiunească într-o singurătate inumană?... Acestea sunt însă cu totul alte întrebări[111].

Ne-am putea întreba, de asemenea, dacă raționalismul este aici singurul care primește lovituri. Nu iese și rațiunea din această luptă puțin rănită? Poate mai puțin decât am fi tentați să credem atunci când îl citim pe Kierkegaard fără a intra de la început chiar în problematica lui. În ciuda aparențelor contrare din anumite texte, se pare că de criticat e mai degrabă îngustimea acestei problematici decât sensul temelor pe care le impune. Kierkegaard, spune Dl Bachelard[112], angajează destinul omului „într-un defileu". El angajează, de asemenea, întreaga reflecție. Pentru a înțelege echitabil acest nou și puternic ecou al lui *credo quia absurdum**, e necesar să te plasezi pe tine însuți în situația concretă, existențială, spre care, tocmai, ne conduc toate eforturile lui Kierkegaard.

E drept că acest fapt este el însuși plin de consecințe. Desigur, nu vom merge până la a spune, odată cu un istoric recent, că „Dumnezeul lui Kierkegaard nu e decât un mit", că nu este decât un „neant deghizat", având în vedere că drumul care-l conduce pe Kierkegaard la Dumnezeu nu se înfățișează conform unei anumite scheme dialectice date. Ar însemna, credem noi, să facem din credință o fantoșă, dacă am judeca-o numai după valoarea „preambulurilor" sale raționale. Nu vom uita că „disperarea" analizată de autorul nostru comportă conștiința eternității sau, cel puțin, se explică prin eternitate[113]. Nu vom admite că distincția pe care o stabilește între existența estetică și existența religioasă „nu este decât o iluzie". Nu vom stabili nici o echivalență între credința sa și nihilismul unui Nietzsche sau al unui Heidegger[114]. Dacă

[111] Cf. Henri Rondet, S.J., „Hégélianisme et christianisme", *Recherches de science religieuse*, iunie și octombrie 1936. Pentru o punere la punct teologică asupra doctrinei lui Kierkegaard: M.-Y. Congar, *Actualité de Kierkegaard, Vie intellectuelle*, vol. 32, pp. 9-36.

[112] Prefață la traducerea franceză a cărții *Eu și Tu*, de Martin Buber.

* Cred fiindcă este absurd (*lat.*).

[113] *Traité du désespoir*, trad. Ferlov-Gateau, pp. 68, 70, 75, 139, 147: „Disperarea este o categorie a spiritului și se aplică eternității omului... Este disperarea de a nu putea nici măcar muri... Se poate demonstra eternitatea omului prin neputința disperării de a distruge eul, prin această contradicție atroce a disperării... Este cu neputință să deznădăjduiești în ceea ce privește eternul fără o idee de eu, fără ideea că există sau că a existat eternitate în el" etc.

[114] Cf. A. de Waelhens, *La Philosophie de Martin Heidegger* (Louvain, 1942), pp. 338-339 și p. 356: „Kierkegaard, conchide autorul, nu este decât reprezentantul unui nihilism ce-și

filiația de la Nietzsche la Heidegger este istorică, aceea de la Kierkegaard la Nietzsche nu este deloc, iar afinitățile dintre aceste două genii nu trebuie să ne orbească în privința opozițiilor lor esențiale. Heidegger îi datorează, fără îndoială, mult lui Kierkegaard, dar nu și ceea ce ne-ar permite să-l facem pe acesta responsabil de nihilismul său. Nu vom căuta la Kierkegaard o ontologie pe care el n-a vrut niciodată s-o construiască, dar ni se pare zadarnic a încerca să arăți că, fără să vrea și fără să știe, a ales neantul fiindcă nu putea alege altceva. Toate acestea sunt jocuri retrospective. A-i refuza unui autor, unui om, dreptul de a ne lămuri asupra celor ce gândește și de a-ți da ție însuți dreptul de a-l înțelege, nu așa cum se înțelege el însuși, ci „așa cum *trebuie* să fie înțeles", asta ni se pare că înseamnă să acționezi după un principiu de exegeză foarte subiectiv. Principiul nu este, poate, cu totul fals, dar este cel puțin periculos. Este mai ales arbitrar, atunci când e vorba de a judeca nu un sistem conceptual oarecare, ci o credință – și încă o credință care s-a exprimat pe larg și din belșug: oricare ar fi preliminariile, oare aceasta nu trebuie judecată mai întâi în ea însăși?[115]

Orice ar fi, trebuie recunoscut, Kierkegaard este un autor mai mult stimulator decât sigur. Mai mult decât o hrană, gândirea lui este un întăritor și, în doză prea puternică, ar putea deveni o otravă. Cel care, gândindu-se să-l urmeze, s-ar bloca totodată pe pozițiile lui ar risca să se închidă față de orice viață rațională, poate față de toată cultura: atitudine inumană, care n-a fost deloc aceea a lui Kierkegaard și din care creștinismul nu ar trage, în final, nici un folos. În rest, Kierkegaard nu poate fi considerat drept maestru, iar el a fost primul care a refuzat acest titlu. „Om straniu", „spirit bolnav și complicat"[116], el însuși a vorbit în jurnalul său despre „intimitatea stranie a mașinăriei" ce a dat naștere scrierilor sale, iar în acestea toate se resimte influența unei origini strict personale. Gândirii sale „întortocheate", cu totul incisivă și profundă cum este, îi lipsesc echilibrul și amploarea. Dincolo de unitățile mincinoase pe care le demască și le aruncă în aer, ea n-a găsit acea altă unitate, care este asemenea peceții lui Dumnezeu pe lucrarea

face iluzii despre sine; Nietzsche, acela al unui nihilism care se cunoaște pe sine, dar se străduiește să se depășească; Heidegger n-ar fi oare crainicul unui nihilism major și care se vrea astfel?"

[115] În rest, nu vedem prea bine de ce „subiectul care s-a înălțat la demnitatea de subiect prin intensitatea reflecției sale interioare se întemnițează în neant, îl dorește și nu există decât prin această voință"... Că asta e teza lui Heidegger, suntem gata să-l credem pe autor; dar de ce să și-o însușească, într-un fel, și să i-o aplice și lui Kierkegaard? Pe lângă aceasta, ce raport se află între o asemenea afirmație metafizică și remarca lui Mynster care spune că scrierile lui Kierkegaard sunt „un joc profan cu teme sacre"?

[116] Aceste expresii sunt ale lui M.H. Hatzfeld, *Correspondance de la Fédération française des associations chrétiennes d'étudiants*, iunie 1942.

lui[117]. Sufletul lui a cunoscut clipe de pace şi de bucurie, a căror mărturie rămâne[118], dar el n-a fost ancorat în seninătate. Credinţa, la acest credincios veritabil[119], păstrează un puternic iz luteran, deşi scapă de deformările cărora luteranismul le dăduse naştere în majoritatea contemporanilor săi. Simplul fapt că spune constant „paradox" şi „neverosimil", acolo unde noi, adesea, am spune mai degrabă „mister" şi „miraculos", ar putea ilustra aceste remarci. Nu riscă el oare să-i facă pe cei care-i devin fără discernământ discipoli să confunde ceea ce, în lucrurile ce ţin de spirit, îi pare neverosimil omului carnal, cu ceea ce e pur şi simplu nesăbuit în lucrurile ce ţin de sfera raţiunii? Iar când se plânge de faptul că, la cei care au devenit savanţi în materie de istorie sau de doctrină religioasă, „paradoxul s-a destins"[120], vedem prea bine temeiul unei asemenea plângeri; dar, în acelaşi timp, nu pare că vrea să-l menţină pe creştin într-o stare de tensiune paradoxală, pe care Evanghelia n-o recomandă, şi nici psihologia?

În ciuda acestui caracter unilateral al unei gândiri puternic marcate de moştenirea Reformei, dl Paul Petit observă că, în ultimii ani ai scurtei lui existenţe, Kierkegaard pare să se fi orientat din ce în ce mai clar spre poziţii apropiate de catolicism. El este gata să admită, pe urmele unor critici ca Brandès şi Höffding, că, dacă s-ar fi născut mai târziu, Kierkegaard ar fi fost catolic[121]. Nu vom căuta cu nici un chip să hotărâm asupra acestui lucru (şi recunoaştem că nu am găsit indicii foarte clare). Ne este de ajuns că acest franctiror, eliberat de rigorile Bisericii sale, a fost martorul ales de Dumnezeu

[117] Vom nota totuşi remarca pătrunzătoare a lui Jean Wahl, *Etudes kierkegaardiennes*, p. 156: „Există suflete făcute pentru unitate, unitate în iubire care poate deveni unitate în raţiune. Există suflete care, făcute şi ele pentru unitate, poate, nu sunt făcute s-o primească, şi care, pentru că sunt închise faţă de acest dar, primesc, poate, alte daruri şi mai mari."

[118] *Jurnal*, 19 mai 1838, dimineaţa la 10 şi jumătate: „Există o bucurie de nedescris ce ne cuprinde, la fel de inexplicabilă ca şi strigătul Apostolului care izbucneşte fără să ştim de ce: *Bucuraţi-vă, şi iarăşi vă spun, bucuraţi-vă.* Nu este o bucurie pentru un lucru sau altul, ci este strigătul deplin al sufletului... Refren ceresc, ce întrerupe, ca să spun aşa, pe neaşteptate, restul cântecului nostru; bucurie ce mângâie şi răcoreşte, asemeni brizei; pală de vânt ce suflă de la stejarii din Mambre până în lăcaşurile veşnice" (Torsten Böhlin, p. 31).

[119] Cf. *Crainte et Tremblement*, trad. Tisseau, p. 41; *Frică şi cutremur*, trad. rom. de Leo Stan, Humanitas, 2002, p. 87: „ În poeţi, iubirea-şi află totuşi preoţii săi, şi uneori se mai aude câte o voce care ştie s-o onoreze; dar despre credinţă nu se aude nici măcar o vorbă."

[120] *L'École du christianisme*, trad. Tisseau, p. 41.

[121] Cf. Introducerea lui la *Miettes philosophiques* (col. „Le Caillou blanc", 1947). Aceasta este, de asemenea, cu unele nuanţe, teza părintelui Przywara. În lucrarea sa, *Das Geheimnis Kierkegaards*, acesta „vrea să arate că la Kierkegaard se găseşte un catolicism anonim prin exigenţa pentru o autoritate obiectivă şi prin viziunea asupra consacrării sacerdotale ca autoritate obiectivă intermediară, Kierkegaard ar fi depăşit graniţele luteranismului şi ar fi urmat drumul «Sfintei Maici a Bisericii»". Torsten Böhlin, *op. cit.*, p. 230.

pentru a sili o lume care tăgăduia din ce în ce mai mult credinţa, să-i contemple acesteia întreaga măreţie; că a fost, într-un secol fascinat de imanentism, crainicul transcendenţei. Ne este de ajuns că acest denigrator al oricărei apologetici a fost el însuşi, în felul său, un apologet de forţă, a cărui întreagă operă comentează această maximă din *Post-scriptum*: „Te pregăteşti să devii atent la creştinism nu prin citirea cărţilor, nici prin perspective istorico-mondiale, ci prin *adâncirea în existenţă*."[122]

[122] *Post-scriptum*, p. 378; cf. p. 98.

CAPITOLUL III

LUPTA SPIRITUALĂ

Fiecare epocă își are ereziile sale. De asemenea, în fiecare epocă se reînnoiește principiul atacurilor împotriva credinței. Deja de multă vreme – chiar de la întemeierea lui – creștinismul este mereu atacat, dar nu întotdeauna din aceeași parte, nici de același fel de adversar și nici cu aceleași arme. Uneori par să fie zguduite temeiurile istorice ale credințelor noastre: câmpul de luptă îl oferă atunci critica și exegeza biblică, istoria originilor creștine, aceea a dogmelor și a instituțiilor Bisericii. Alteori lupta se deplasează pe terenul metafizicii. Atunci însăși existența unei realități superioare lucrurilor acestei lumi e negată sau declarată cu neputință de cunoscut; gândirea se repliază pe poziții imanente; ori, dimpotrivă, pretinde să ocupe întregul câmp al ființei și să nu lase să scape nimic unei rațiuni ce trebuie să înțeleagă totul: și, în consecință, fără a ține seama de obiecții mai specifice împotriva unei dogme sau alteia, ceea ce dispare este însăși ideea unui mister al credinței. Istorici și metafizicieni sunt adesea, la rândul lor, înlocuiți sau dublați de oameni politici: aceștia se leagă mai degrabă de Biserică, de ceea ce numesc setea ei de stăpânire pământească; mulți dintre ei, nemulțumindu-se cu opoziția față de orice ingerință a Bisericii în stat, vor să nimicească și orice influență creștină asupra mersului treburilor omenești, iar cei mai ambițioși merg până la a respinge, în favoarea statului, acea distincție dintre pământesc și spiritual pe care lumea o datorează Evangheliei. Vin, în sfârșit, obiecțiile de ordin social, obiecții atât de puternice, atât de insistente, încât nu pare nu o dată preponderente. Oare cea dintâi grijă a numeroși apostoli nu era, cândva, să dovedească, prin expunerea doctrinei sociale catolice și printr-un efort consacrat operelor sociale, că religia nu este „opiu pentru popor", că Biserica nu se dezinteresează de soarta omului pe acest pământ și ea, mama a tuturor, ca nu este nicidecum de partea celor bogați și puternici?

Nici una din aceste categorii de obiecții nu este astăzi perimată. N-avem dreptul să slăbim vigilența față de nici unul din aceste sectoare. Cu toate acestea, atacul principal vine din altă parte. Ceea ce se află în prim-plan, dacă nu întotdeauna aparent cel puțin în realitate, nu mai este o problemă de ordin istoric, metafizic, politic sau social. Este o problemă *spirituală*. Este problema

umana în întregul ei. Astăzi, creştinismul nu mai e combătut doar într-unul din fundamentele sau într-una din consecinţele sale: el este ţintit drept în inimă. Concepţia creştină despre viaţă, spiritualitatea creştină, atitudinea interioară care, înaintea oricărui act particular şi a oricărui gest exterior, îl defineşte pe creştin – iată ce este în pus în cauză. Cât de timizi apar atunci acei oameni care, de pildă, luptau împotriva Bisericii vrând să păstreze Evanghelia! Sau aceia care se pretindeau eliberaţi de orice autoritate, de orice credinţă, dar care se mai revendicau încă de la nişte principii venite dintr-o sursă creştină! Ei credeau că „era cu putinţă să păstreze binefacerile creştinismului încetând să mai fie creştini"[1]. „Liberi cugetători" prea puţin cutezători, prea puţin „liberi" încă! Cei care le urmează acum nu uită să le ia în zeflemea ilogismul şi neputinţa şi să-i cuprindă în acelaşi blam pe care-l adresează credincioşilor. În ceea ce-i priveşte, ei nu înţeleg să se mulţumească cu „umbra unei umbre". N-au nici un chef să se nutrească din parfumul unei vaze goale şi toarnă în vas cu totul altă licoare. Ei neagă *tot* creştinismul – şi îl înlocuiesc. Ei nu mai spun, cum spunea cândva Renouvier şi mulţi alţii: „Totul este repus în discuţie, dar nici unul dintre marile principii ale tradiţiei evanghelice n-a fost şters din spirite."[2] Isus înfăptuise o „răsturnare a valorilor": înfăptuiesc şi ei, la rândul lor, o răsturnare de valori. Idealului creştin îi opun un ideal păgân. Împotriva Dumnezeului pe care îl adoră creştinii, ei înalţă semeţ noile lor zeităţi. Făcând aceasta, ei au conştiinţa de a ataca esenţialul şi de a învinge dintr-o lovitură, fiindcă mărturisesc, odată cu Schopenhauer, că „spiritul şi tendinţa morală constituie esenţa unei religii, iar nu miturile în care ea le îmbracă"[3].

[1] Lacordaire, *Considérations sur le système philosophique de M. de La Mennais* (1834), p. 21.

[2] Renouvier, *Manuel de philosophie moderne* (1842), p. 8: „Ceva, adăuga el, e de acum înainte dobândit: dreptul sacru al omului, libertatea spiritului, căderea definitivă a principiului sclaviei şi al castelor sub toate formele sale." Într-un sens analog, Béranger îi scria lui Lamennais, în 28 mai 1834: „Cred, ca şi dumneavoastră, în transformarea treptată, dar completă a societăţii actuale. Morala evanghelică a creat o lume care nu a avut încă forma pe care o reclamă principiul său" (Goyau, *Le Portefeuille de Lamennais*, p. 140). Şi Lamennais însuşi, în *Le Livre du peuple* (1838, p. 104): „Întrebaţi pretutindeni raţiunea nealterată de nici o prejudecată şi conştiinţa necoruptă de nici un interes, de nici o pasiune: ele vă vor răspunde că omul este sacru pentru om; că a-l ataca în persoana sa, în libertatea sa, în proprietatea sa înseamnă a răsturna baza ordinii, a viola legile morale, păstrătoare ale genului uman; înseamnă a comite unul din acele acte care, în toate secolele, la toate popoarele, au primit numele teribil de CRIMĂ." Am putea multiplica citatele de acest fel. Dar nu fac ele oare impresia unor piese scoase dintr-un muzeu de arheologie?

[3] Schopenhaeur, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, supliment la l. IV, cap. 48 (trad. Burdeau, vol. 3, p. 434).

I
Locul bătăliei

Aceasta a fost convingerea lui Nietzsche şi acesta a fost planul său. Dumnezeul a cărui moarte o anunţă şi o doreşte Nietzsche nu este numai Dumnezeul metafizicii; el este, desemnat precis, Dumnezeul creştin. Ostil creştinismului de când şi-a pierdut credinţa, pe când avea vreo douăzeci de ani, Nietzsche îi opune un *nu* absolut. Negaţia sa, de la început radicală, va deveni din ce în ce mai violentă şi mai frenetică. Ultimele lui scrieri sunt pline de strigăte de ură şi de invective. Dar niciodată nu-şi dă osteneala să încerce vreo respingere argumentată[4]. Pentru el, ca şi pentru un Comte sau un Feuerbach, e vorba de un lucru de la sine înţeles. Istoria creştină nu poate fi decât o legendă, iar dogmatica ei o mitologie. Inutil să mai zăboveşti asupra acestui fapt. „Această mitologie pe care nici Kant n-a abandonat-o complet, pe care Platon i-a pregătit-o Europei spre nenorocirea ei... acestei mitologii i-a trecut de-acum timpul."[5] De aceea nu în asta constă interesul lui. „Tot acest rest absurd al fabulei creştine, mai spune el, aceste pânze de păianjen ale conceptelor, această teologie nu ne privesc câtuşi de puţin. Ar fi nespus mai absurd să nu ridicăm degetul mic pentru a o doborî."[6] Chestiunea esenţială nu stă aici. Nu este o chestiune de adevăr – dar oare există un adevăr? –, ci o chestiune de valoare:

Până în prezent, atacul împotriva creştinismului e nu numai sfios, ci şi ambiguu. Atât timp cât *morala* creştinismului nu va fi resimţită ca o *crimă capitală împotriva vieţii*, aparatorii lui vor fi avantajaţi. Singura problemă a „adevărului" creştinismului – existenţa Dumnezeului său sau istoricitatea legendei sale, ca să nu ai vorbim de astronomia sa şi de ştiinţa naturii – este o problemă absolut neglijabilă atâta vreme cât nu punem în chestiune valoarea moralei creştine[7].

[4] „Eu nu vorbesc, spunea el, decât despre lucruri *trăite*, nu prezint procese cerebrale", *Zarathoustra*, trad. Betz, apendice, n. 5, p. 301.

[5] Nietzsche, scris în 1885; *Voinţa de putere*, trad. fr. Bianquis, vol. I, p. 70.

[6] Scris în 1887-1888; *op. cit.*, vol. I, p. 185. Cf. şi scrisoarea către mama şi sora sa din nov. 1865 (Waltz, pp. 101-102).

[7] Scris în 1888; *op. cit.*, vol. I, p. 140.

„Are morala creştină vreo valoare oarecare, sau e o profanare şi o ruşine, în ciuda sfinţeniei mijloacelor ei de seducţie?" Iată, aşadar, care este pentru Nietzsche adevărata problemă, singura. Şi ştim cum o rezolvă. „Război idealului creştin, exclamă el, doctrinei care face din fericire şi din mântuire scopul vieţii, război supremaţiei celor săraci cu duhul, inimilor curate, celor suferinzi, rataţilor... Când şi unde s-a văzut un om demn de acest nume care să semene cu acest ideal creştin?"[8] El nu combate credinţa în Dumnezeu: „Ce ne interesează, în zilele noastre, Dumnezeu, credinţa în Dumnezeu? Dumnezeu nu mai e astăzi decât un cuvânt din limba pāli, nici măcar un concept."[9] Dar ceea ce combate şi ceea ce, spune el, „nu va trebui niciodată să încetăm să combatem în creştinism" este „idealul său de om"; „acel ideal a cărui frumuseţe morbidă şi seducţie feminină, a cărui elocvenţă calomnioasă şi linguşitoare flatează toate laşităţile şi vanităţile sufletelor ostenite – şi cele mai puternice suflete îşi au şi ele ceasul lor de oboseală". Ceea ce combate el sunt „încrederea, inocenţa, simplitatea, răbdarea, iubirea de aproapele, resemnarea, supunerea faţă de Dumnezeu, un fel de dezarmare, de repudiere a eului propriu", toate acele virtuţi pe care creştinismul le propune omului pentru a-l ispiti. Instituirea unui astfel de ideal, care-i susţine pe cei mici şi pe cei slabi, a ameninţat mortal excepţiile robuste; a compromis marile reuşite umane, „ca şi cum acest modest avorton al sufletului, acest virtuos animal mediocru, această oaie docilă care este omul ar avea nu numai supremaţia asupra acelei rase de oameni mai ameninţătoare, mai avidă, mai temerară, mai generoasă şi, din această cauză, de o sută de ori mai expusă, ci ar fi totodată idealul, scopul, norma pentru om în general, binele suprem"[10].

Nietzsche avea conştiinţa că pe această cale este un iniţiator. „Eu inaugurez, spune el, un nou tip de gândire liberă." „Încă nimeni n-a simţit morala *creştină* ca fiind mai prejos de el... Morala creştină a fost până acum o Circe a tuturor gânditorilor – toţi se aflau în slujba ei. Cine a pătruns înaintea mea în peşterile de unde se ridică suflarea otrăvită a acestui soi de ideal – *ponegrirea lumii*? Care a îndrăznit chiar şi numai să bănuiască faptul că ele sunt peşteri?" El socoteşte că pentru asta a avut nevoie „de o înălţime, de o perspectivă, de o profunzime şi abisalitate psihologică nemaiîntâlnite până astăzi"[11]. Cu siguranţă, Nietzsche se iluzionează. La drept vorbind, creştinismului nu i-au lipsit niciodată cu desăvârşire asemenea adversari. Să ne amintim, de exemplu, pentru a nu ne întoarce până la primele veacuri, accesul de păgânism al Renaşterii, odată cu un Machiavelli care opunea „religiei noastre", ce „plasează fericirea supremă în umilinţă, în josnicie, în disprețul faţă de lucrurile omeneşti", vechea religie care „făcea ca binele suveran să stea în măreţia sufletului, în forţa trupului şi-n toate calităţile care-l fac pe om de temut..." În secolul al XVIII-lea, în grupul de publicişti care se agita în jurul lui Diderot şi al baronului d'Holbach, mulţi profesau un anticreştinism la fel de hotărât: de pildă Grimm, care trata dogma creştină drept „mitologie trivială şi josnică", reproşându-i că exercită „cele mai nefaste influenţe" şi propovăduieşte „degradarea, ticăloşia, servitutea", şi care denigra „spiritul iubirii creştine", declarând că „spiritul Evangheliei nu s-a putut niciodată alia cu principiile unei bune guvernări"[12]. Dar aceşti filozofi erau de o calitate prea slabă pentru a reuşi să antreneze mai mult timp elita. Cât despre Machiavelli (pe care Nietzsche îl citise cu atenţie, chiar înainte de a-şi compune cele din urmă scrieri), el nu îşi oferise esenţa gândirii decât în rare pasaje; de obicei nu se dădea drept maestru în filozofie morală, ci numai în politică. Aceleaşi lucruri le spusese şi Renan în scrisoarea sa către Strauss din 1870: „Ceea ce îţi asigură intrarea în Walhalla te exclude de la Împărăţia lui Dumnezeu", dar gândirea lui era prea lipsită de vigoare pentru a şi înfige mai adânc tăişul... Trebuie să cădem de acord: niciodată înaintea lui Nietzsche nu se ridicase un adversar atât de puternic, care să-şi conceapă planul într-o manieră atât de clară, atât de amplă şi atât de expresă, şi să-l urmărească în toate domeniile cu atâta sistematică şi chibzuită ardoare. Nietzsche este adânc pătruns de misiunea sa de profet. El legiferează pentru timpurile viitoare. „Un alt ideal, spune el, ne stă în faţă, un ideal straniu, seducător, bogat în primejdii... idealul unui spirit care se joacă naiv, fără intenţie, dintr-un preaplin de împlinire şi putere, cu tot ceea ce până acum s-a numit sfânt, bun, de neatins, divin." El se consideră cel prin care începe o eră nouă şi „adevăratul semn de întrebare abia se pune, destinul sufletului se schimbă, acele ceasornicului înaintează, tragedia *începe*..."[13] Cu el,

[8] Scris în 1887; *op.cit.*, vol. I , p.184. Cf. „L'Antéchrist": „Această denunţare veşnică a creştinismului aş vrea s-o scriu pe toate zidurile, atât timp cât voi găsi ziduri de înnegrit. Am la dispoziţia mea litere ce redau vederea orbilor. Eu numesc creştinismul cea mai mare plagă, pentru care nici un mijloc nu e prea veninos, prea secret, prea subteran, prea neînsemnat. Numesc creştinismul pata ruşinoasă, de neşters între toate, a omenirii" (trad. D. Halévy, *Nietzsche*, 1944, p. 536).

[9] *Ibid.* Mai spunea, încă din 1873, în acelaşi spirit: „Creştinismul va fi în curând copt pentru critica istorică, adică pentru masa de disecţie", *op.cit.*, vol. 2, p. 59.

[10] Scris în 1877-1888; *op. cit.*, vol. I, pp. 185-186. *Ecce homo*, trad. rom. cit., p. 45: „Omenirea s-a lăsat sedusă de un instinct negativ, corupător... de instinctul de decadenţă."

[11] *Ecce homo*, trad. rom. cit., p. 76. Cf. „L'Antéchrist", *Le Crépuscule des idoles*, trad. Albert, p. 293: „Valori creştine şi valori nobile, noi ceilalţi, spirite eliberate, noi am fost cei dintîi care să restabilească acest contrast, cel mai mare din câte există!" Să se compare, efectiv, poziţia lui Nietzsche cu aceea a lui Strauss, de exemplu, scriind în *Nouvelle vie de Jésus*, în legătură cu trăsăturile persoanei şi ale învăţăturii lui Isus: „Ele au rămas câştigate pentru natura umană şi prin ele a putut germina şi s-a putut dezvolta tot ceea ce numim astăzi umanitate."

[12] Grimm, *Correspondance littéraire*, vol. 5, aprilie 1763, pp. 261, 264, 265.

[13] *Ecce homo*, trad. rom. cit., p. 55.

păgânismul veşnic îşi iţeşte din nou cu mândrie capul, îmbrăcând totodată veşminte noi. El se pregăteşte să remodeleze viaţa individuală şi sentimentele intime, ca şi viaţa publică şi actele de putere. El ia în grijă, în vederea unor noi cuceriri, destinul umanităţii.

Nu vom expune încă o dată anticreştinismul nitzschean[14], acea chemare la o viaţă creatoare, puternică, eroică, acea morală a forţei şi asprimii, acea acuză de „resentiment" adusă întemeietorilor moralei creştine şi mai întâi marilor profeţi ai lui Israel, acea opoziţie între „noblețea" eroului grec şi „josnicia" sclavului creştin, acea exaltare a lui Dionysos, zeul vieţii orgiastice şi mereu renăscânde, în contrast cu dispreţul faţă de Răstignit care, pe lemnul Crucii, „copacul cel mai veninos dintre toţi copacii", reprezintă „un blestem pentru Viaţă..."[15] Să ne fie îndeajuns să constatăm gravitatea extremă a atacului. El nu se adresează, ca alte atacuri, câtorva specialişti în istorie sau în metafizică, acţiunea sa nu rămâne de la bun început mărginită la mediile intelectuale, ci, fără să aibă nevoie de intermedierea oamenilor de ştiinţă, e menită să tulbure sufletele. Ceea ce vizează el este elita spirituală şi, odată ce-şi atinge scopul, reuşeşte s-o perverteasc scutind-o de sentimentul decăderii. Ca tot ceea aparţine spiritului, el se strecoară peste tot, fiind totodată dificil de perceput şi având de aceea timpul să producă ravagii colosale înainte să răsune cea dintâi alarmă. La adăpostul unor formule de credinţă impecabile, profitând uneori de o aparentă întărire a dreptei credinţe, sufletele pot fi deja cangrenate. Lenea intelectuală este, de altfel, un mijloc de apărare puternic împotriva multor obiecţii, grija pentru securitate socială poate deveni un argument foarte puternic în favoarea religiei, dar nici lenea intelectuală, nici grija pentru securitatea socială nu protejează împotriva năvălirii spiritului păgân. La complicităţile pe care acesta din urmă le-a găsit dintotdeauna în natura noastră, puterea lui Nietzsche a fost aceea de a adăuga altele, făcând apel la instinctele noastre de grandoare[16].

Că acest lucru i-a reuşit din plin, ne-o arată faptele. Influenţa sa este astăzi universală. Neo-păgânismul este marele fenomen spiritual al timpurilor noastre. În pofida grozăviei şi vulgarităţii formelor pe care le îmbracă răspândindu-se, el continuă să atragă suflete nobile, câteodată chiar suflete creştine

[14] Ne vom referi mai ales la studiul părintelui Yves de Montcheuil, „Nietzsche et la critique de l'idéal chrétien", *Cité nouvelle*, 25 iunie 1941. Din 1901, Alfred Fouillée definea nitzscheanismul drept o „religie neo-păgână": „La Religion de Nietzsche", *Revue des Deux-Mondes*, 1 februarie 1901, p. 587.

[15] Nietzsche, scris în 1888; *Voinţa de putere*, trad. fr., vol. 2, p. 345. Cf. *Ecce homo*, p. 78: „Am fost oare înţeles? – *Dionysos împotriva celui răstignit.*"

[16] Cf. *Zarathoustra*, trad. fr. Betz, apendice, n. 11, p. 302: „**Toate cărţile mele**, până astăzi, au fost plase pe care le-am aruncat: îmi doream să prind **oameni cu suflete profunde**, bogate şi exuberante."

a căror orbire e dătătoare de fiori. De circa patruzeci sau cincizeci de ani încoace, mulţi tineri au început să creadă că apanajul „marilor suflete"[17] trebuia să fie un „profund dispreţ faţă de om"; mulţi au început să viseze „extaze eroice" şi să regrete „orgoliul vechilor eroi". Mulţi au făcut reflecţii analoage celei pe care o nota Rainer-Maria Rilke, după o lectură entuziastă a noului profet:

> Cel adorat drept Mesia a făcut din lumea întreagă un spital. Îi numeşte copiii lui şi preaiubiţii lui pe cei slabi, pe nenorociţi, pe schilozi. Dar cei puternici?... Cum am putea noi, aşadar, să urcăm, dacă le dăm forţa noastră nenorocitilor, oprimaţilor, netrebnicilor trândavi, lipsiţi de rost şi energie? Să cadă, să se prăbuşească, să moară, singuri şi mizerabili. Fiţi duri, fiţi cumpliţi, fiţi fără milă! Trebuie să înaintaţi, să înaintaţi! Puţini oameni, dar mari... vor înălţa o lume, cu braţele lor puternice, musculoase, stăpânitoare, peste cadavrele celor slabi, ale bolnavilor şi ale schilozilor![18]

Alţii, după ce au repetat strigătul: „Zeii au murit, trăiască Supraomul!", sărbătoresc noul ideal nitzschean în termeni pe care trebuie să-i cunoaştem, dacă vrem să înţelegem câteva dintre faptele dominante ale istoriei noastre contemporane:

> Nietzsche vesteşte apropiata întoarcere la ideal, dar a unui ideal în întregime diferit şi nou. Pentru a înţelege acest ideal vom avea o categorie de spirite libere, întărite de război, singurătate şi primejdie. Spirite ce vor cunoaşte vânturile, gheţurile, zăpezile culmilor şi vor şti să măsoare, fără tulburare, cele mai adânci abisuri. Spirite înzestrate cu un soi de perversiune sublimă şi care ne vor izbăvi de iubirea de aproape şi de dorinţa de neant, pentru a-i reda pământului rostul şi a le reda oamenilor speranţele.

Chiar şi în Franţa, de la începutul acestui veac, Evanghelia lui Zarathustra a găsit un ecou, limitat dar nu atenuat, în câteva cenacluri. Curentul nitzschean îşi amesteca apele într-unul din braţele marelui fluviu pozitivist. Aşa se face că un Hugues Rebell începea să vâneze „acest spirit creştin, de care totul este astăzi infectat", spunea el, „până la oamenii ce i se declară duşmani"[19]. Un Pierre Lasserre, autorul unei lucrări admirative despre *Morala lui Nietzsche*, reproşa creştinismului faptul de a fi făcut din suferinţă un mister şi, în felul acesta, de a fi „urâţit ochii celor ce suferă":

[17] Cf. Gustave Thibon, *Destin de l'homme*, p. 78.

[18] Rilke, *Les Apôtres*, nuvelă (1896). Citat de Christine Osann, *Rainer Maria Rilke, destinée d'un poète*, tr. fr., 1942, p. 47. De altfel, acest text din tinereţe nu reprezintă gândirea lui Rilke în maturitatea sa.

[19] Hugues Rebell, *Union des trois aristocraties*, p. 21.

Prigoniți năprasnic de săgețile lui Apollo, ochii creștini se umplu de mânie, de ură, de deznădejde... Suspiciunea și ranchiuna își fac cuib în ei... Dacă uneori par, în sfârșit, să-și fi găsit odihna, dacă se predau, calmi, senini, diafani, păziți-vă! Atunci exprimă ei cea mai savantă și cea mai orgolioasă răutate! Vor să vă convingă că au dejucat pentru totdeauna planurile dușmanului, că se opresc deja la cele dintâi licăriri venind din lumea de dincolo... Ura pe care am citit-o în acest soi de ochi creștini e clară, e chintesența urii creștine împotriva pământului. Tocmai când sunt cei mai blânzi sunt ochii creștini cei mai piezișii. În fond, nu reprezintă oare o supremă înșelăciune de incurabili faptul de a te apuca să iubești și să exalți boala?[20]

Laborios exercițiu de retorică, greoaie imitație a maestrului de către un discipol fără geniu? Fără îndoială. Influența unor asemenea scrieri n-a fost totuși neglijabilă. Dar astăzi, e vorba de cu totul altceva! Creștinismul s-a trezit încercuit din toate părțile, iar inimile multor botezați au început deja să se predea. Circulă relatări despre apostazii. Se întâmplă ca beția să-i facă să se clatine până și pe cei mai cumpătați...

[20] Pierre Lasserre, *L'Action française*, vol. 5, p. 277.

II
Spiritul creștinismului

Sentimentele lui Nietzsche în ceea ce-l privește pe Isus au rămas întotdeauna amestecate. La fel și judecățile sale despre creștinism. I se întâmplă să vadă în el mai degrabă decât un *fals* ideal un ideal *uzat*. „Pietatea noastră, mai severă și mai rafinată, spune el, de pildă, este cea care ne interzice să mai fim astăzi creștini."[21] Așadar, cu creștinii timpului nostru, cu noi înșine are el ce are. Disprețul lui biciuitor are în vedere mediocrițățile și ipocriziile noastre. El vizează slăbiciunile noastre împodobite cu nume frumoase. Amintindu-ne austeritatea voioasă și robustă a „creștinismului primar", el face de rușine „creștinismul nostru actual", uneori cu adevărat „dulceag și nebulos". Se poate spune că se înșală complet? Trebuie apărat, împotriva lui, tot ce „poartă azi numele de creștin"? Atunci când exclamă, de exemplu, vorbind despre noi: „Cântare mult mai nobilă-ar fi trebuit să-mi cânte, spre a mă face să cred în mântuitorul lor: iar ucenicii-acestuia-ar fi trebuit să-arate mult mai mântuiți!"[22], cum am putea îndrăzni să ne indignăm? Câți dintre noi privesc în realitate creștinismul „drept ceva măreț, exaltant, căruia i te poți dărui în întregime cu bucurie și entuziasm"[23]? Necredincioșii de care ne izbim în fiecare zi observă oare pe frunțile noastre strălucirea acelei bucurii care a fascinat, acum douăzeci de veacuri, elita sufletelor păgâne? Inimile noastre sunt oare inimile unor oameni înviați împreună cu Cristos? Suntem noi oare, în miezul acestui veac, martorii Fericirilor? Pe scurt, discernem hula în teribila frază a lui Nietzsche și în întregul ei context: dar oare nu ne obligă ea să discernem, de asemenea, în noi, ce l-a îndemnat pe Nietzsche să hulească?

Aceasta este tragedia situației prezente. Orice ar fi fost în trecut, ni se spune, creștinismul de astăzi, creștinismul *vostru* este dușmanul Vieții, fiindcă el însuși nu mai este viu. „Văd, spunea deja Jacques Rivière, în 1907, într-o scrisoare către Paul Claudel, că creștinismul e pe moarte... Nu știm ce caută încă deasupra orașelor noastre aceste turle care nu mai reprezintă rugăciunea

[21] Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*, trad. fr. Betz, apendice, n. 165, p. 326.
[22] *Op. cit.*, p. 99; trad. rom. cit, p. 149.
[23] Mgr. Bruno de Solages, *Pour rebâtir une chrétienté*, p. 245.

nici unuia dintre noi; nu ştim ce vor să spună aceste mari construcţii, înghesuite astăzi între gări şi spitale, de unde poporul însuşi i-a izgonit pe călugări; nu ştim ce reprezintă pe morminte aceste cruci de stuc, împopoţonate cu o artă dezgustătoare."[24] Şi, fără îndoială, răspunsul lui Claudel la acest strigăt de angoasă era bun: „Adevărul nu are nimic de-a face cu numărul oamenilor pe care îi convinge." Dar dacă cei care au rămas fideli adevărului apar ei înşişi lipsiţi de „virtute", adică de forţă interioară, abandonul celorlalţi nu pare oare justificat? Or, argumentele verdictului sunt de aşa natură, încât suntem siliţi adesea să le acceptăm. O experienţă cvasicotidiană ne arată că un anumit număr din reproşurile cele mai dure ce ne sunt aduse vin deopotrivă din partea celor mai înrăiţi duşmani ai noştri şi din partea oamenilor însufleţiţi de bunăvoinţă. Tonul, intenţia, inspiraţia profundă sunt diferite, dar judecăţile sunt, la urma urmei, aceleaşi. Convergenţă uimitoare, dar semnificativă. Printre cei mai buni pe care-i dezamăgim astfel, câţiva dintre cei mai clarvăzători şi mai spirituali se află prinşi între două sentimente contradictorii: îi vedem seduşi de Evanghelie, a cărei învăţătură le apare în continuare plină de forţă şi de noutate; atraşi de Biserică, în care presimt o realitate mai mult decât umană şi singura instituţie capabilă să aducă, împreună cu un leac pentru relele noastre, soluţia la problema destinului nostru. Dar, iată-i că se opresc în prag: spectacolul pe care li-l oferim, noi, creştinii de astăzi, „Biserica pe care o alcătuim", acest spectacol le repugnă. Ajung atunci să gândească şi „să spună că ceea ce mai rămâne încă din idealul evanghelic în lume supravieţuieşte în afara taberei noastre"[25]. Nu ne condamnă neapărat, ci mai degrabă nu ne pot lua în serios. Istoria îl condamnă oare pe Romulus Augustulus pentru că n-a dus mai departe lucrarea lui Cezar sau a lui Augustus? Ea constată numai că, în acest din urmă moştenitor al Imperiului, seva se epuizase... La fel pentru noi şi pentru Biserica pe care o reprezentăm în ochii unui anumit număr dintre contemporanii noştri: sentimentul lor este alcătuit dintr-un amestec de admiraţie şi dispreţ.

De aici ispita care-i pândeşte astăzi pe mulţi dintre noi. În timp ce marea masă continuă să devină tot mai greoaie, provocând zilnic tot mai mult hula împotriva Mântuitorului – de la care se revendică încă exterior, dar pe care-l înţelege din ce în ce mai puţin –, în timp ce mediile bigote, mediile „edifi-

[24] Jacques Rivière, scrisoare către Paul Claudel, 17 martie 1907. *Correspondance de Jacques Rivière et de Paul Claudel*, p. 15. Cf. către Alain-Fournier, Paşte 1907: „Liturghia din această dimineaţă, îngrozitor de sabotată, fără măreţie, fără dorinţă, m-a dezgustat. Totul era urât şi simţeam atât de clar că nimeni nu mai înţelegea nimic", Jacques Rivière şi Alain-Fournier, *Correspondance*, vol. III, p. 93.

[25] Mgr. de Solages, *op. cit.*, p. 238.

catoare", dau dovadă adesea de mediocritatea culturii şi vieţii lor spirituale, există în Biserică oameni care văd, care înţeleg, care reflectează. Există creştini care refuză să-şi protejeze credinţa cu metereze de iluzii. „Da, îşi spun ei, e foarte adevărat. Luat în ansamblul său, creştinismul nostru a ajuns insipid. În ciuda atâtor eforturi de a-i da viaţă şi prospeţime, este apatic, înţepenit, sclerozat. Cade în formalism şi în rutină. Aşa cum îl practicăm, aşa cum îl gândim înainte de toate, este o religie slabă, ineficace; religie a ceremoniilor şi a devoţiunilor, a ornamentelor şi a consolării banale, lipsită de seriozitate profundă, fără influenţă reală asupra activităţii umane, uneori chiar fără sinceritate. Religie în afara vieţii sau care ne scoate pe noi înşine în afara vieţii. Iată, aşadar, ce a devenit Evanghelia în mâinile noastre, ce a devenit această nemărginită speranţă ce se înălţase peste lume! Poate fi recunoscut aici suflul acelui Spirit ce trebuia să creeze din nou toate lucrurile şi să reînnoiască faţa pământului? Mulţi dintre noi nu fac oare, astăzi, profesiune de credinţă catolică din aceleaşi motive de confort intim şi de conformism social care, acum douăzeci de secole, i-ar fi făcut să respingă neliniştitoarea noutate adusă de Vestea cea bună? Şi ce să spunem despre această alternanţă, ba chiar despre acest amestec de politică şi «devoţiune», în care religia cu greu îşi găseşte un loc? Răul e la fel de grav, deşi de altă natură, la «practicanţi» şi la mondeni. Chiar şi cei mai virtuoşi nu sunt întotdeauna cei mai puţin atinşi. Nerăbdarea în faţa oricărei critici, neputinţa în faţa oricărei reforme, teama de inteligenţă, nu sunt oare semne clare? Creştinism clerical, creştinism formalist, creştinism stins şi rigid... Marele curs al Vieţii, care nu se întrerupe niciodată, pare de câtva timp să-l fi aruncat pe mal..."

Tocmai în acest punct al reflecţiei lor, în care luciditatea curajoasă începe să se preschimbe în deformare satirică, se strecoară ispita. Ispita de a lăsa privirea să „alunece", cum spuneau odinioară profeţii, spre noul păgânism, pentru a-i răpi ceva din forţa şi viaţa cu care apărea aureolat. Pe nesimţite, reproşurile făcute creştinismului *nostru* se transformă în critici ale creştinismului însuşi. După ce denunţăm felul negativ în care practicăm adesea virtuţile creştine, ajungem să punem sub acuzaţie „virtuţile negative" constitutive pentru creştin ca atare. Satira falsului creştin care, nefiind „nici al naturii, nici al harului", este o fiinţă micşorată sfârşeşte prin a întâlni satira nitzscheană a creştinului autentic atins de „hemiplegie". În numele sănătăţii morale, al eroismului sau al virilităţii, sfârşim prin a ne lega de Crucea însăşi, prin a respinge „figura Răstignitului". Există stranii consonanţe între vorbele culese în cenaclurile de mărturisiri dureroase sau de clanuri bruşte de pe buzele anumitor tineri creştini şi descrierile caricaturale ce se înfăţişează, de pildă,

într-o lucrare precum *Cartea viilor și a morților*[26]. În final, acest fapt poate duce iarăși la apostazie. Cazurile nu sunt rare. Ele pun în evidență la naturile puternice o dispoziție deja larg răspândită în rândul celor slabe.

N-ar servi la nimic să ne înșelăm asupra cauzelor unui rău atât de adânc. Așa cum nu trebuie să refuzăm a vedea binele care există la adversar, nu e bine să ne înțepenim în propriile lipsuri. O asemenea atitudine nu are decât aparențele credinței cutezătoare. Sufletul credincios este întotdeauna un suflet deschis. În schimb, n-ar fi mai puțin fatal să pierdem, oricât de puțin, încrederea în resursele moștenirii noastre creștine, pentru a ne apuca să căutăm unui remediu exterior. Dacă vrem să regăsim un creștinism puternic, acel „creștinism de șoc" despre care s-a vorbit atât de bine, prima noastră grijă trebuie să nu-l lăsăm să se îndrepte, așa cum e amenințat astăzi, către un creștinism al forței. Altfel, vindecarea scontată n-ar fi decât o agravare a răului. Dacă n-ar fi o trădare, căutarea unui creștinism al forței ar fi cel puțin o reacție de slăbiciune[27]. De fapt, nu-i oare clar în acest caz că, vrând să rămânem creștini în pofida a toate, nu vom putea niciodată să propunem decât o palidă imitație a idealului de Forță care înaintează triumfal? Vom fi, așadar, de două ori învinși dinainte. În loc să revalorizăm creștinismul, așa cum ne propuneam, îl vom fi vlăguit denaturându-l. Așadar, este vorba despre cu totul altceva. E vorba de a-i da creștinismului forță în noi, adică, înainte de toate, de a-l regăsi așa cum este în el însuși, în puritatea și autenticitatea sa. La urma urmei, noi nu avem nevoie nici de un creștinism mai viguros, nici de unul mai eficace, mai eroic sau mai puternic: avem nevoie să ne trăim creștinismul nostru mai viguros, mai eficace, mai puternic, mai eroic dacă trebuie. Dar să-l trăim așa cum este. Nu e nimic de schimbat, nimic de corectat, nimic de adăugat (ceea ce nu înseamnă, de altminteri, că nu trebuie să-l aprofundăm fără încetare); el nu trebuie adaptat la lumea din jur. Trebuie redat lui însuși în sufletele noastre. Trebuie să-i dăm sufletele noastre.

[26] Raymond De Becker, *Livre des vivants et des morts*; vezi, de exemplu, pp. 52-54 și 154. Dacă mai coborâm încă o treaptă, iată ce putem citi într-o lucrare foarte recentă: „O idee este adevărată atunci când se afirmă cu forță... Un sistem este adevărat în gura geniului și fals câteva veacuri mai târziu în gura vulgului. Propovăduit din gura lui Cristos, creștinismul este adevărat, nici o îndoială în privința aceasta. Dar cine ar îndrăzni să susțină că este adevărat, propovăduit douăzeci de secole mai târziu, din gura unuia dintre pretinșii lui discipoli? În viitor, omul cel mai apropiat de Cristos va fi cel care va pune la pământ creștinismul... În ce fel ar putea supraviețui Biserica de vreme ce Duhul o părăsește? Această repliere, acest dezgust pentru nobili reprezintă săgeata mortală înfiptă în coasta sa."

[27] Se putea citi de curând, într-o excelentă broșură religioasă, această dare de seamă asupra unei reculegeri care tocmai avusese loc: „Retragere consacrată căutării unei mistici a forței, luată din moștenirea noastră creștină și franceză." Scopul era, fără îndoială, prea naiv pentru a nu fi inofensiv. Dar el traduce o tendință și o deformare care se observă astăzi pretutindeni și care nu sunt întotdeauna la fel de inofensive.

Chestiunea, încă o dată, este o chestiune spirituală, iar soluția este mereu aceeași: în măsura în care l-am lăsat să se piardă, trebuie să regăsim *spiritul* creștinismului. Pentru asta, trebuie să ne cufundăm din nou în izvoarele sale, și înainte de toate în Evanghelie. Așa cum ne-o oferă neîncetat Biserica, această Evanghelie ne ajunge[28]. Numai că, mereu nouă, ea trebuie mereu redescoperită. Cei mai buni dintre cei care ne critică știu, câteodată, s-o aprecieze mai bine decât noi. Ei nu-i reproșează pretinsele slăbiciuni: ne reproșează nouă că nu-i valorificăm forța. Vom ști să înțelegem lecția? Doamne, dacă lumea e sedusă de atâtea iluzii, dacă astăzi cunoaște o asemenea întoarcere ofensivă a păgânismului, asta se întâmplă fiindcă am lăsat învățătura ta să-și piardă sarea și să devină searbădă. Doamne, astăzi, ca și ieri, ca și în toate timpurile, nu există mântuire decât în Tine – și cine suntem noi pentru a îndrăzni să contestăm sau să revizuim învățăturile Tale? Doamne, păzește-ne de o asemenea înșelăciune, și dă-ne, dacă e nevoie, nu numai o credință supusă, ci și stima arzătoare și concretă pentru Evanghelia Ta!

Dacă mergem direct la esențial, creștinismul este religia Iubirii: „Dumnezeu este iubire, spune Apostolul Ioan, și oricine rămâne în Iubire, rămâne în Dumnezeu, și Dumnezeu rămâne în El."[29] Orice conștientizare mai bună a credinței noastre trebuie să ne facă să înțelegem mai bine acest lucru. Firește, nu trebuie să ignorăm nimic din condițiile acestei iubiri și ale temeliilor ei naturale, în special dreptatea, fără de care ea n-ar fi decât o falsă iubire, acea dreptate care nu e azi mai puțin ridiculizată decât iubirea; nu trebuie să avem încredere în falsificările ei, grosolane sau subtile, atât de numeroase azi, sau în rețetele prea ușoare de a o dobândi. Dar, la urma urmei, totul e pentru ea. Ea este absolutul în jurul căruia se orânduiește totul, în raport cu care trebuie judecat totul. Or, astăzi se caută, când prin atacuri violente, când prin nenumărate căi mai subtile, să i se răpească acest primat. Prestigiul Forței se insinuează până în sufletele creștine, izgonind sau măcar scăzând considerația pentru Iubire. Fie ca Duhul Sfânt să ne dea harul Tăriei împotriva acestor atacuri. Dar împotriva atacurilor mai viclene să ne dea și darul Înțelepciunii, ca să ne facă să înțelegem în ce constă Forța creștină[30]! Aceasta nu trebuie așezată într-o parte sau în fața Iubirii, asemeni unui vrăjmaș: ci trebuie cultivată în slujba sa.

[28] Știm bine că Evanghelia nu este un tratat de politică și că nu trebuie căutat în ea, la drept vorbind, un cod moral. Dar numai de la ea vom primi în toate inspirația noastră ultimă, și numai ei, fără alterări de nici un fel, ne vom da sufletele.

[29] *Prima epistolă a Sfântului Ioan*, cap. 4, v. 16.

[30] Cf. rugăciunea *super populum* [pentru popor], din joia din prima săptămână a Postului Mare: „Da, quaesumus, Domine, populis christianis... *quae profitentur agnoscere*..." [Îngăduie, îți cerem, Doamne, poporelor creștine... *să recunoască ceea ce mărturisesc*...] Despre adevăratul eroism creștin, justele reflecții ale lui Charles du Bos, *Approximations*, VI, pp. 352-354.

În starea actuală a lumii, un creştinism viguros şi puternic trebuie să ajungă un creştinism eroic. Dar acest epitet e un calificativ, nu trebuie să fie o definiţie, în care caz ar fi o falsificare. Mai presus de toate, acest eroism nu va consta în a vorbi continuu despre eroism şi în a delira despre virtutea puterii – ceea ce ar dovedi, poate, că resimţim influenţa unuia mai puternic şi că am început să demisionăm. Va consta, *înainte de toate*, în a opune o rezistenţă curajoasă lumii şi, poate, nouă înşine atracţiilor şi seducţiilor unui fals ideal, pentru a păstra cu mândrie, în paradoxala lor intransigenţă, valorile creştine ameninţate şi ridiculizate. Cu o mândrie umilă. Deoarece dacă creştinismul poate şi trebuie să asume virtuţile păgânismului antic, creştinul care vrea să rămână fidel nu poate decât să respingă, cu un *nu* categoric, un neopăgânism constituit împotriva lui Cristos. Blândeţea şi bunătatea, delicateţea faţă de cei mici, mila – da, mila – pentru cei ce suferă, refuzul mijloacelor perverse, apărarea celor oprimaţi, devotamentul neştiut de nimeni, rezistenţa faţă de minciună, curajul de a-i spune răului pe nume, iubirea de dreptate, spiritul de pace şi de înţelegere, deschiderea inimii, gândul cerului...: iată ce va salva eroismul creştin. Va arăta că toată această „morală a sclavilor" este o morală a oamenilor liberi, că doar ea îl face pe om liber.

Creştinilor nu le-a fost făgăduit că vor fi întotdeauna cei mai numeroşi (mai degrabă le-a fost vestit contrariul). Nici că vor părea mereu cei mai puternici şi că oamenii nu vor fi niciodată cuceriţi de un alt ideal decât al lor. Dar, în orice caz, creştinismul nu va avea niciodată o eficacitate reală, nu va avea niciodată o existenţă reală şi nu va face niciodată el însuşi cuceriri reale decât prin forţa spiritului său, prin *forţa iubirii*.

Partea a doua

AUGUSTE COMTE ŞI CREŞTINISMUL

În 1842 Auguste Comte încheia publicarea vastului său *Curs de filozofie pozitivă*. Era chiar anul în care Ludwig Feuerbach își publica *Esența creștinismului*. Coincidența datelor subliniază convergența a două planuri. Emile Saisset avea să scrie la scurt timp: „Domnul Feuerbach, la Berlin, și domnul Auguste Comte, la Paris, propun Europei creștine adorarea unui nou zeu, neamul omenesc."[1] Se știe ce succes avea să asigure Karl Marx umanismului maestrului său, așezându-l la baza mișcării comuniste. Succesul pozitivismului n-avea să fie mai mic, deși avea să fie obținut pe căi diferite. Nici *Cursul*, nici scrierile următoare ale lui Comte nu i-au câștigat autorului adeziunea entuziastă a tinerimii intelectuale. Biserica pe care a întemeiat-o, și al cărei cel dintâi mare preot a fost, nu număra, la moartea lui, decât o mână de credincioși, pândiți deja de schismă. Totuși, încă de la sfârșitul secolului al XIX-lea, se putea scrie că „spiritul pozitiv", la a cărui degajare și definire contribuise mai mult decât oricine altcineva, era „atât de profund contopit în gândirea generală" a timpului, încât aproape nu mai putea fi observat, „după cum nu e remarcat aerul pe care-l respirăm"[2]. În cenacluri diferite, dar deopotrivă de active, era profesată o ortodoxie comtiană, câteodată tot atât de severă ca și ortodoxia marxistă. Faptul că întreg pozitivismul păstrează un anumit caracter ezoteric nu-i știrbește cu nimic puterea, dimpotrivă; pentru mulți, el reprezintă încă și astăzi obiectul unei credințe și al unei fervori intense.

Pozitivismul ni se prezintă drept una din cele trei sau patru formule de viață ce pretind să răspundă tuturor nevoilor omenirii. Și el, ba chiar mai

[1] Émile Saisset, „Les Écoles philosophiques en France", *Revue des Deux-Mondes*, 1 august 1850, p. 681. Aceeași comparație la Dühring (Grüber, *Le Positivisme depuis Comte jusqu'à nos jours*, tr. fr., pp. 371-372) și la Edward Caird, *La Philosophie sociale et religieuse d'Auguste Comte*, tr. fr., p. 96. Cf. F.-A. Lange, *Histoire du matérialisme*, tr. fr., vol. 2, p. 80: „Această teorie (a lui Feuerbach) prezintă o analogie remarcabilă cu aceea pe care căuta s-o stabilească, cam în același timp, la Paris, nobilul Comte".

[2] L. Lévy-Brühl, „Le Centenaire d'Auguste Comte", *Revue des Deux-Mondes*, 15 ianuarie 1898, p. 398.

ales el, se vrea „organic", nu doar „critic" şi distrugător: chiar acesta e sensul principal pe care-l atașează cuvântului „pozitiv"[3]. Şi el năzuiește să înlocuiască creştinismul în Europa, pentru a angaja întreaga lume pe căi noi. Şi el, pentru a-şi întemeia mai bine acțiunea, vrea să reprezinte mai întâi o revoluție în domeniul gândirii: să găsească, după cum spunea Comte, o „coerență mintală" care să asigure o „coeziune socială" definitivă. „Reorganizarea spirituală a Occidentului, singura bază posibilă a regenerării temporale", acesta este deci primul său obiectiv[4]. Celui care se înalță puțin pentru a observa marile curente spirituale ale epocii noastre, el îi apare mai puțin ca dușmanul curentelor marxist şi nitzschean, cât mai ales ca aliat al lor. Cu alte metode, în alt spirit, rivalizând cu ele, el tinde spre același țel esențial. Este, ca şi ele, una din formele prin care omul modern caută să se sustragă oricărei transcendențe şi să lepede ceea ce el consideră a fi un jug de nesuportat: credința în Dumnezeu. „Descoperirea unui om fără urmă de Dumnezeu":

Abrevieri

Cours de philosophie positive	*Cours*
Discours sur l'esprit positif	*Disc.*
Système de politique positive	*Polit.*
Catéchisme positiviste	*Catéch.*
Appel aux conservateurs	*Appel*
Synthèse subjective, I	*Synthèse*
Testament d'Auguste Comte	*Test.*
Circulaires annuelles	*Circ.*
Lettres d'Auguste Comte à divers	*Div.*
Correspondance inédite	*Inéd.*
Lettres d'Auguste Comte à Stuart Mill	*Mill*
Lettres d'Auguste Comte à M. Vallat	*Val.*
Lettres à Henri Dix Hutton	*Hutton*
Lettres inédites à C. de Blignières	*Blign.*
Nouvelles lettres inédites	*Nouv.*

[3] *Disc.*, 51. *Polit.*, I, 57.

[4] *Synthèse*, 2, *Polit.*, I, 2 (*Discours sur l'ensemble du positivisme*): „O sistematizare reală a tuturor ideilor umane constituie, aşadar, prima noastră nevoie socială." *Appel*, XIX: „Reorganizarea spirituală a occidentalității." *Circ.*, 22. *Disc.*, 65: „Reorganizarea finală, ce trebuie să se opereze mai întâi în idei, pentru a trece apoi la moravuri şi în ultimul rând la instituții." *Val.*, 25 decembrie 1842: „Privesc toate discuțiile despre instituții ca pe niște pure neghiobii, până când reorganizarea spirituală a societății va fi înfăptuită sau cel puțin foarte avansată." *Plan des travaux* (1822): „Anarhia spirituală a precedat şi a dat naştere anarhiei temporale etc." (p. 88). Către Barbot de Clement, 13 septembrie 1840: Trebuie mai întâi „să regenerăm opiniile, apoi moravurile sau sentimentele, în fine instituțiile sau actele". *Nouv.*, 52.

așa definește domnul Henri Gouhier întreprinderea lui Auguste Comte[5]. Care este, de fapt, sensul acestui ateism comtian, ce atitudine a generat față de religia catolică, prin ce transpoziții, în fine, îi conferă doctrinei pozitive un caracter religios – iată ce am vrea să arătăm. Scop limitat, care ne obligă să lăsăm deoparte anumite aspecte ale comtismului, dar care trebuie să ne permită totodată să punem în relief altele, dintre cele mai importante şi mai actuale.

[5] Henri Gouhier, *La Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, vol. I, p. 24.

CAPITOLUL I

SENSUL ATEISMULUI COMTIAN

I

Legea celor trei stadii

Toți absolvenții de bacalaureat din Franța cunosc „legea celor trei stadii". Comte avea douăzeci și patru de ani când a formulat-o pentru prima oară, în aprilie 1822, într-un opuscul pe care urma să-l numească mai târziu „opusculul său fundamental" și care era pe atunci *Prospectus des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, inserat într-un volum publicat de maestrul său, Saint-Simon[1]. Curând revenea asupra lui pentru a-i aduce câteva noi precizări, în noiembrie 1825, în *Considérations philosophiques sur les sciences et les savants*[2]. „Prin însăși natura spiritului uman, spunea el, fiecare domeniu al cunoștințelor noastre este în mod necesar constrâns în evoluția lui să treacă succesiv prin trei stadii teoretice diferite: stadiul teologic sau fictiv, stadiul metafizic sau abstract, în fine, stadiul științific sau pozitiv." Așadar, omul „a început prin a concepe fenomenele de toate felurile ca fiind datorate influenței directe și continue a agenților supranaturali; după aceea le-a considerat ca produse de diverse forțe abstracte inerente corpurilor, dar distincte și eterogene; în fine, s-a mărginit să le considere ca supuse unui anumit număr de legi naturale invariabile, care nu sunt altceva decât expresia generală a relațiilor observate în dezvoltarea lor". Acestea sunt cele trei mari etape ale evoluției umane pe care istoria ni le descoperă în legătură cu fiecare știință și pe care examinarea naturii umane ne împinge să le admitem *a priori* ca „inevitabile" și „indispensabile" atât din punct de vedere intelectual, cât și moral și social. În interiorul primei etape, Comte distinge trei momente ce îi par mai întâi că rezumă întreaga istorie a religiilor: fetișism, politeism și teism. În stadiul metafizic nu vede

[1] Volumul era intitulat: *Suite des travaux ayant pour objet de fonder le système industriel. Du contrat social*. Comte și-a reeditat opusculul în 1824, sub noul titlu „Système de politique positive", în *Catéchisme des Industriels, par Saint-Simon*. Urma să-l reproducă, împreună cu alte opuscule din tinerețe, în Apendicele general, în vol. 4, din *Système de politique positive*, sub titlul „Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société", mai 1822. O formulă prevestitoare a legii se găsește deja în opusculul din aprilie 1820, „Sommaire appréciation du passé moderne".

[2] Sub forma a trei articole apărute în *Le Producteur*, nr. 7, 8 și 10.

decât o fază intermediară, lipsită de un caracter cu adevărat original, spiritul unind faptele „după niște idei care nu mai sunt în întregime supranaturale și care nu sunt încă pe de-a-ntregul naturale", astfel încât „concepțiile metafizice țin în același timp de teologie și de fizică, sau mai degrabă nu sunt decât teologie modificată de fizică". Apoi arată diferitele feluri de fenomene, ieșind, în ordinea complexității crescânde, „din domeniul teologiei și al metafizicii pentru a intra în acela al fizicii": și iată sosind rândul ultimelor, „fenomenele morale", ce vor forma, în sfârșit, „fizica socială" (Comte va spune mai târziu: sociologia), „la fel de pozitivă ca orice altă știință de observație", la fel de științifică precum fizica cerească, terestră, vegetală sau animală. Astfel, savanții vor cuceri curând „întregul imperiu pierdut treptat de cler" și vor constitui atunci „o nouă putere spirituală"[3].

Reluată și dezvoltată în lucrările următoare, în special în *Cursul de filozofie pozitivă*[4], această lege „a celor trei stadii generale ale spiritului uman și ale societății" constituie cadrul în care Auguste Comte își așază întreaga doctrină. Asta nu înseamnă că nu i-a adus, puțin câte puțin, modificări importante. Va manifesta o tendință din ce în ce mai puternică de a considera cel de-al doilea stadiu ca stadiu pur critic și de a-l interpreta într-o manieră peiorativă. Dimpotrivă, va pune tot mai mult accentul pe fetișism. Lăsând deoparte într-o oarecare măsură punctul de vedere rațional, ce-l caracteriza la început aproape exclusiv, se va plasa din ce în ce mai mult pe punctul de vedere al sentimentului pentru a studia evoluția umană și mai ales pentru a-și formula judecățile de valoare; după ce a vrut să „sistematizeze existența speculativă și existența activă" care îi corespunde, va începe să sistematizeze viața afectivă, recunoscută atunci ca „parte cu adevărat preponderentă a întregii existențe umane", cea care „le dă celorlalte două un impuls și o direcție continue"[5]. Asociind religia mai ales cu sentimentul, va distinge, așadar,

[3] Opuscule din 1822 și 1825. În *Opusc.*, 101-106, 172, 181-228. Opusculul următor (1826), „opusculul decisiv" (*Circ.*, p. 413), trebuia să se intituleze exact *Considérations sur le pouvoir spirituel.*

[4] *Cours*, lecțiile 1, 48, 51, 52, 58, 60 (vol. I, 4, 5, 6) etc. *Disc.*, *Catéch.*, 154-160. *Polit.*, 3, 28 și urm. etc. – *Cours*, 4, VI, notă.

[5] Cf. Léon de Montesquiou, *Le Système politique d'Auguste Comte*, pp. 308-310. „... În 1851 Comte și-a publicat primul volum de *Politică pozitivă*, deci a trecut mai bine de un sfert de veac de când și-a afirmat pentru prima dată legea despre cele trei stadii. În tot acest lung interval de timp, spiritul său s-a pătruns de această lege, s-a orientat după ea. Pe ea a clădit un monument, întreg cursul său de *Filozofie*. Presupunând că această lege a evoluției a cerut rectificări pentru a se potrivi exact cu concepțiile fundamentale din *Politica pozitivă*, ne putem gândi că îi devenise imposibil lui Comte să facă aceste modificări. Tot trecutul său intelectual apăsa ca o povară prea grea asupra gândirii sale. De aceea trebuia mai degrabă să fie împins să caute o explicație care să-i îngăduie să-și păstreze legea, în același timp în care afirma preponderența sentimentului..."[6]

din ce în ce mai clar între „religie" și „teologie"; fără a nega legea ce împinge teologia într-un trecut mort, va regăsi religia în maniera lui, astfel încât, după el, „istoria omenirii poate fi reprezentată, într-un anumit sens, ca o evoluție ce merge de la religia primitivă (fetișism) la religia definitivă (pozitivism)"[6]. Pe de altă parte, va ajunge să afirme necesitatea unui soi de al patrulea stadiu, în care spiritul se eliberează de știință „așa cum s-a eliberat de ontologie și teologie", astfel încât stadiul științific, cel puțin așa cum este conceput încă de prea mulți savanți, nu trebuie să constituie decât „ultima trecere către stadiul cu adevărat pozitiv": cât timp „prestigiul științific, va spune el, supraviețuiește jugului teologic și metafizic, rămânem încă nepregătiți pentru reorganizarea finală"[7]. Dar toate acestea, despre care vom avea ocazia să mai vorbim, nu înseamnă că legea celor trei stadii n-ar fi rămas pentru Comte, până la sfârșit, „legea fundamentală a evoluției intelectuale"[8]. Chiar la sfârșitul vieții, el constata cu satisfacție că cei „treizeci de ani de muncă" „făcuseră deja ca toți gânditorii să admită că mă aflu cu adevărat la nivelul acestui veac"[9]. El a revendicat mereu paternitatea acestei legi, numind-o cu mândrie „legea *sa*", „marea *sa* lege", povestind el însuși cum o „descoperise" brusc, după o noapte de reflecție intensă, și cum găsise de atunci în ea „unitatea sa cerebrală" și plinătatea armoniei filozofice[10].

S-a spus că în această privință își făcuse iluzii. Am citat texte anterioare. Trebuie recunoscut, într-adevăr, pentru a nu vorbi despre alte antecedente mai puțin precise, că Saint-Simon, expunând ideile doctorului Burdin, distinsese în întreaga știință două stadii succesive, conjunctural și pozitiv, și prezisese că morala, politica și filozofia vor deveni științe pozitive; că ulterior, în *Sistemul industrial*, vorbise despre un „stadiu intermediar" între

[6] L. Lévy-Bruhl, *La Philosophie d'Auguste Comte*, pp. 42-43. Așadar, dacă este puțin exagerat să spunem împreună cu domnul Lévy-Bruhl, *ibid.*, că „legea celor trei stadii nu are drept obiect exprimarea evoluției religioase a omenirii" – întrucât chiar Comte urma să scrie, cu puțin timp înainte de moarte, că „principala aplicație a acestei legi trebuie să privească, în mod firesc, religia" –, chestiunea care se pune aici este mai ales una de terminologie, Comte distingând imediat religia ca sentiment, care este imuabilă, și conceptul de religie, care este profund modificabil. *Div.*, I, 367. „Dacă, în calitate de sentiment, religia este imuabilă și trebuie doar să se dezvolte continuu, în calitate de concepție, ea este supusă, în natura sa, mersului universal ce regenerează ansamblul conform părților." Rămâne deci adevărat că legea „nu privește decât mersul inteligenței umane. Ea enunță filozofiile succesive pe care această inteligență a trebuit să le adopte în interpretarea fenomenelor actuale. Ea este, într-un cuvânt, legea generală a evoluției gândirii" (Lévy-Bruhl, p. 43).

[7] *Div.*, 2, 326 (către Ellis).

[8] *Polit.*, 3, 28.

[9] *Div.*, 2, 325.

[10] *Polit.*, 3, 40; 1, 33: „această mare lege, care deja nici nu mai este contestată". *Cours*, 5, 1; 6, VIII.

„ideile pur teologice" şi „ideile pozitive"[11]. Trebuie recunoscut de asemenea că Turgot, în Prefaţa la *Discurs asupra progreselor spiritului uman*, descrisese limpede cele trei etape prin care trece spiritul uman pentru a constitui ştiinţele naturale[12]. Să însemne asta că, „îmbinând legea lui Turgot cu concepţiile lui Burdin" şi ale lui Saint-Simon, Comte n-a adus aici nimic nou cu adevărat şi că, „dacă termenul *comtism,* folosit uneori ca sinonim pentru pozitivism, ar ajunge să prevaleze, am avea dreptul să spunem că Turgot şi Burdin sunt Columbii unui sistem în raport cu care Auguste Comte este Amerigo Vespucci"[13]? Concluzia ar fi exagerată. Fiindcă ideile expuse de Saint-Simon nu erau altceva decât puncte de vedere ingenioase[14], aruncate în treacăt; cât despre Turgot, dacă dăduse o primă formulare a legii celor trei stadii, aceasta nu privea decât o categorie de fenomene, şi nu intenţiona s-o extindă „la concepţiile de ordin moral şi social", şi mai ales să se gândească vreodată să cuprindă în ţesătura stadiului pozitiv întreaga noastră activitate intelectuală. Este tocmai ceea ce au observat, împotriva lui Renouvier şi Pillon, mai mulţi discipoli ai lui Auguste Comte, doctorul Audiffrent, doctorul Robinet, E. Sémerie[15]. Ei dădeau această dovadă simplă şi incontestabilă: Turgot credea în Dumnezeu. Ceea ce constituie aici originalitatea lui Comte este chiar generalizarea pe care o realizează şi care întemeiază pozitivismul ca metodă şi ca doctrină totodată, este alcătuirea unei vaste sinteze ce condensează într-o formulă simplă deopotrivă o filozofie „a naturii, a istoriei şi a spiritului"[16].

Doar că, vom adăuga noi, se cuvine oare să-l felicităm? Chiar dacă uneori s-a arătat cam meschină, contestându-i originalitatea, critica îşi reintră în toate drepturile atunci când abordăm chestiunea de fond. Nu vom insista asupra faptului că spiritul lui Comte, care s-a închis imediat ce s-a conturat, a lăsat în afara perspectivelor sale destule serii de fapte, cunoscute deja în

[11] Cf. *La Critique philosophique*, 8 şi 15 aprilie 1875, pp. 160 şi 153. Şi la Burdin găsim seria ternară: idolatrie, politeism, deism.

[12] Turgot, *Œuvres* (1808), 2, 294-8.

[13] *La Critique philosophique*, 8 aprilie 1875, p. 160.

[14] Asta nu pentru a nega influenţa profundă exercitată de Saint-Simon asupra lui Comte, care fără îndoială îi datorează mult mai mult decât mărturisea şi, poate, puţin mai mult decât o spune domnul Henri Gouhier.

[15] Audiffrent, *Du cerveau et de l'innervation*, p. 63. Robinet, „Lettre à M. le Directeur de la Critique philosophique" (*La Critique philosophique*, 15 iulie 1875, pp. 373-374). Sémerie, *La Loi des trois états, réponse à M. Renouvier* (1875).

[16] Gouhier, 3, 400. În intuiţia sa din 1822, mai scrie domnul Gouhier, p. 395, „Comte vede reunite, în ciuda distanţelor, intuiţia lui Condorcet şi programul Şcolii Politehnice, concepţia industrialistă a istoriei şi opoziţia între lege şi cauză, relativitatea generalizată şi regenerarea Occidentului". Cf. Jean Lacroix, *Vocation personnelle et tradition nationale*, p. 59: „Legea celor trei stadii este, în definitiv, mai puţin o lege istorică, cât o teorie a cunoaşterii."

vremea sa, care ar fi trebuit să-l oblige să mai relaxeze rigoarea legii sale: el însuşi o recunoştea în felul său, cu o naivitate dezinvoltă[17], şi dacă respinge „cercetările prea amănunţite", dacă satirizează „etalarea copilărească şi inoportună a unei erudiţii sterile şi prost digerate ce tinde astăzi să împiedice stadiul evoluţiei noastre sociale"[18], motivele sunt evidente... S-a remarcat, de asemenea, că, în realitate, ceea ce Comte a luat drept trei stadii succesive sunt mai degrabă „trei moduri coexistente ale gândirii", corespunzând cu trei aspecte ale lucrurilor; că progresul constă în a distinge din ce în ce mai bine aceste trei aspecte, percepute la început într-un fel de unitate haotică; dacă, aşadar, este adevărat să spunem că fizica (înţelegând prin acest cuvânt orice ştiinţă) a început prin a fi teologică, ar fi la fel de adevărat să spunem că teologia a început prin a fi fizică, iar legea evoluţiei nu tinde să elimine mai mult teologia decât ştiinţa, ci tinde să le „purifice" pe amândouă diferenţiindu-le[19]. În fine, generalizarea legii celor trei stadii, această generalizare care constituie principala originalitate a lui Comte şi care, în ochii discipolilor săi, constituie gloria sa, ne pare, dimpotrivă, că defineşte defectul fundamental al gândirii lui. Nu înseamnă că ar trebui să-i reproşăm că ar fi extins metoda pozitivă la faptele umane pentru a alcătui o fizică socială: dar neajunsul lui este acela de a fi vrut să reducă la asta întreaga cunoaştere a omului; cu alte cuvinte, de a fi vrut să-l reducă pe om la un simplu obiect al sociologiei[20].

[17] *Cours*, 4, 245: „Nici o lege a succesiunii sociale, chiar propusă cu întreaga autoritate posibilă de metoda istorică, nu va trebui admisă în cele din urmă decât după ce a fost coroborată raţional, într-o manieră directă sau indirectă, cu teoria pozitivă a naturii umane."

[18] *Cours*, 6, 638 etc. Cf. *infra*, cap. III, 2.

[19] Robert Flint, *La Philosophie de l'histoire en France et en Allemagne* (1894, tr. Carran, 1878). „Stadiul teologic" ar fi, aşadar, stadiul confuziei primitive în care se găsesc o ştiinţă şi o religie aflate ambele în etapa copilăriei. Aceste puncte de vedere au fost reluate şi reînnoite de domnul Jacques Maritain, distingând stadiul „nocturn" şi stadiul „solar" al ştiinţei şi al religiei: „Signe et symbole", *Revue thomiste*, 1938. – Vom nota legea pe care tânărul Renan o opunea, în 1845, celei a lui Comte: „În copilărie, omul şi umanitatea nu înţeleg legea naturii... Eu văd peste tot o acţiune supranaturală, îl văd pe Dumnezeu pretutindeni. În cel de-al doilea stadiu, remarcă prin observaţie şi inducţie legea, atunci îl alungă pe Dumnezeu din lume, căci cred că nu mai au nevoie de el; de aici, filozofia atee... În cel de-al treilea stadiu, păstrează rezultatul obţinut cel de-al doilea, care este adevărat: numai că îi adaugă chiar legile lui Dumnezeu, cauză universală, veritabil înfăptuitor. De aici, adevărata ştiinţă completă... Instinctul îl vede pe Dumnezeu pretutindeni şi nicăieri; observaţia vede legea peste tot (de aici tonul său butjocoritor şi semeţ), iar pe Dumnezeu niciunde. Adevărata filozofie îl vede pe Dumnezeu pretutindeni acţionând liber prin legi invariabile, întrucât sunt perfecte." *Cahiers de jeunesse*, pp. 37-40. Schiţă a teoriei pe care o va expune curând *L'Avenir de la science*.

[20] Cu alte cuvinte, Comte nu se înşală spunând că filozofia pozitivă trebuie să îmbrăţişeze toate categoriile de fenomene (*Cours*, 1, 10-12) – fenomenele sociale ca şi pe celelalte –, ci pretinzând că ştiinţa pe care omul o are despre sine trebuie să se reducă la o ştiinţă a acestor fenomene sociale.

Emile Durkheim socotea admirabilă această reducere: el sărbătorea izbânda pe care o repurtaseră Saint-Simon şi Comte zdrobind „rezistenţele îndărătnice" ale spiritului uman pentru a-l supune ştiinţei laolaltă cu celelalte obiecte, eliberându-se cu fermitate de prejudecata ce ne împinge „să ne plasăm în exteriorul lucrurilor" şi „să revendicăm un loc aparte în univers". Prin aceasta, spunea el, s-a înfăptuit nu numai „una dintre cele mai importante cuceriri ale ştiinţei", ci şi una „dintre acelea al căror principal efect este orientarea spiritului într-o nouă direcţie. A gândi ştiinţific nu înseamnă oare a gândi obiectiv, adică a despuia ideile noastre de tot ce au exclusiv omenesc pentru a le aduce la o expresie adecvată pe cât posibil a lucrurilor? Într-un cuvânt, nu înseamnă a închina inteligenţa umană lucrurilor?"[21] Vedem mijind aici acea faimoasă formulă, atât de echivocă, a „supunerii faţă de obiect", cu corolarul ei practic „realismul", de care alţi discipoli ai lui Comte urmau să facă abuz, aşa cum ştim. Întreaga chestiune nu este oare tocmai de a şti dacă spiritul e reductibil la obiectul său? Sau mai degrabă simplul fapt că spiritul gândeşte obiectul – şi anume cât mai obiectiv cu putinţă – nu indică oare îndeajuns că ceva în el depăşeşte şi va depăşi întotdeauna „obiectul", oricare ar fi acesta? Aşadar, nu vom spune că Auguste Comte nu aduce nici o soluţie la problema pe care spiritul şi-o pune lui însuşi şi pe care o reprezintă pentru el însuşi prin simplul fapt că cunoaşte în mod obiectiv şi constituie ştiinţa pozitivă, fie această ştiinţă pozitivă una despre spiritul uman; vom spune că el nici măcar nu sesizează această problemă[22].

Legea celor trei stadii, aşa cum a sistematizat-o şi cum a folosit-o, nu presupunea mai puţin o organizare cerebrală puternică, aşa că avea dreptul să se arate mândru de ea. De altminteri, mândria lui era totodată modestie, întrucât, prezentându-şi „noua filozofie istorică", nu pretindea să aducă lumii vreun sistem inedit. El nu voia decât să fie interpretul epocii în care intra omenirea. Întreaga lui ambiţie se mărginea să descrie în linii mari „evoluţia umană" şi să pună în evidenţă stadiul ce rezulta din această evoluţie[23], în vederea pregătirii viitorului.

[21] *Le Socialisme*, pp. 149 şi 161.

[22] O critică analoagă, sub o formă diferită, la Renouvier, „La Loi des trois états", în *La Critique philosophique*, 11 martie 1875 (în special pp. 82-83).

[23] *Cours*, 5, 157.

II
Tranziţia monoteistă

A sosit, aşadar, epoca pozitivă: este un fapt de care trebuie să luăm cunoştinţă. Ceea ce mai rămâne din epocile precedente nu este decât supravieţuire: „Jalnicul stadiu al copilăriei prelungite în care mai lâncezeşte încă ştiinţa socială" va lua şi el sfârşit, cel puţin în câteva minţi de elită. Ea nu e condamnată să rămână la nesfârşit, „printr-o excepţie fatală", în stadiul teologico-metafizic în care o menţin încă spirite eminente chiar. Se apropie ziua în care, în toate domeniile, „teologia va dispărea cu necesitate în faţa fizicii"[24]. În Apus, criza hotărâtoare a istoriei umane s-a declanşat către sfârşitul Evului Mediu. De atunci, „spiritul pozitiv, crescând în două veacuri mai mult decât ar fi putut-o face de-a lungul întregului său parcurs anterior, n-a mai lăsat posibilă altă unitate mentală în afara celei ce-ar rezulta din propriul lui ascendent universal"[25]. Dacă vrem să ne angajăm cu seriozitate în „reorganizarea socială", care ne va face să ieşim din îngrozitoarea anarhie în care ne-a aruncat revoluţia de la 1789, va trebui s-o facem „fără nici o intervenţie teologică". Comte este plin de sarcasm la adresa „doctrinei retrograde care, printr-o propunere cu adevărat derizorie, îndrăzneşte să preconizeze astăzi, drept unică soluţie posibilă la anarhia intelectuală, himerica reinstalare socială a aceloraşi zadarnice principii, a căror inevitabilă decrepitudine a dus, iniţial, la această anarhie"[26]. Astăzi, afirmă el constant, catolicismul e „putred", orice teologism e „epuizat"[27], tot ce decurge din ele se află acum într-o „decrepitudine irevocabilă": în aşa măsură, încât şi cei mai iluştri interpreţi ai unui asemenea fel de gândire nu-l mai înţeleg de mult timp, iar cei care ar vrea să-l reînvie cu sprijinul unei „politici retrograde" sunt, în ciuda „deşartelor

[24] *Cours*, 4, 108.

[25] *Disc.*, 58.

[26] *Cours*, 442, notă şi 62.

[27] *Inéd.*, 3, 96 (către domnul de Tholouze, 25, Carol cel Mare, 62). Către Mise Henriette Martineau, 6 aprilie 1854: „Fără a mai susţine existenţa, de mult timp artificială, a creştinismului şi a islamismului, definitiv terminate" (în Littré, *Auguste Comte et la philosophie positive*, p. 643). *Cours*, 4, 53. *Polit.*, 2, 129, 3, 511 şi 518 etc.

lor pretenţii morale", condamnaţi la „ipocrizie"[28]. Spiritele care, în secolul nostru, cred că observă anumite semne ale unei „recrudescenţe teologice" n-ar avea dreptate să se neliniştească: „nu există aici adevărate convingeri religioase, de nici un fel, ci numai extinderi ale machiavelismului vulgar şi ridicol, întemeiat pe pretinsa necesitate socială nedefinită a unui asemenea regim mental", şi „cu cât această ipocrizie sistematică se propagă mai mult, cu atât păstrează mai puţină consistenţă"[29].

Nu trebuie deci să ne îndoim, „marea funcţie organică" asigurată odinioară de teologie îi revine astăzi ştiinţei pozitive. Dacă ea a putut avea uneori o acţiune distrugătoare, acest lucru s-a întâmplat întrucât nu era încă sistematizată. Iată însă că sistematizarea este acum fapt împlinit... Întemeind „sociologia", punând-o în fruntea clasificării sale a ştiinţelor, Comte a desăvârşit edificiul[30]. El poate să prevadă fără riscuri evenimentele hotărâtoare ce vor urma. Ziua împlinirii e aproape. La „scadenţa generaţiei de trecere", o ceremonie „va inaugura definitiv noul regim religios", iar el speră să trăiască destul pentru a-l prezida[31]. I se întâmplă să spună şi mai mult: „Sunt convins, îi scrie el domnului de Tholouze, că, înainte de anul 1860, voi predica pozitivismul la Notre-Dame, ca unică religie reală şi completă[32]. Această scrisoare datează din 23 Arhimede 63, adică, pentru noi, profanii, din 22 aprilie 1851! Iată ce calcule face spiritului pozitiv..."

[28] *Cours*, 4, 17, 19, 89. *Polit.*, 4, 541 („ipocrizie degradantă"). *Div.*, I, 79 („ipocrizie teologică"). *Circ.*, 9, „sistem al ipocriziei"; 54: „Ipocrizie teologică, la fel de degradantă când o exerciţi, pe cât de opresivă e când o suporţi"; 95: „într-un veac în care nevoia de a construi le impune tuturor scepticilor ipocrizia cea mai degradantă "; etc.

[29] *Div.*, I, 2, 386. *Cours*, 4, 76: „În ce priveşte politica retrogradă, tipul special de corupţie ce-i aparţine constă în ipocrizia sistematică de care a avut atâta nevoie după ce descompunerea regimului catolico-feudal a devenit destul de profundă pentru a nu mai comporta, la majoritatea spiritelor cultivate, decât convingeri slabe şi incomplete. De la începutul epocii revoluţionare, în secolul al XVI-lea, am asistat la dezvoltarea, în principal în plan religios, a acestui sistem al ipocriziei din ce în ce mai elaborat, care consimţea cu uşurinţă, într-o manieră mai mult sau mai puţin explicită, la emanciparea reală a tuturor inteligenţelor cu o anumită influenţă, cu singura condiţie, măcar tacită, de a ajuta la continuarea supunerii maselor: aceasta a fost, eminamente, politica iezuiţilor..." Şi în notă: „Acest machiavelism teologic a fost pesemne nimicit din temelie, atunci când răspândirea mişcării teologice l-a obligat în cele din urmă, după cum se vede astăzi, să extindă treptat un asemenea privilegiu la toate spiritele active. A rezultat, într-adevăr, din acest fapt, acel soi de mistificare reciproc universală, în care, chiar în clasele cele mai puţin cultivate, fiecare recunoaşte religia ca fiind indispensabilă pentru ceilalţi, dar de prisos pentru el. Acesta este, în fond, **straniul rezultat definitiv** a trei secole de rezistenţă tenace faţă de mişcarea fundamentală a raţiunii umane!"

[30] *Circ.*, 55.

[31] *Div.*, I, 2, 27 şi 102.

[32] *Inéd.*, 3, 101.

Principala tendinţă a acestui spirit pozitiv fiind aceea de a „înlocui peste tot relativul cu absolutul"[33], el poate înţelege şi justifica stadiile anterioare. Ştie că „tot ce se dezvoltă în mod spontan este cu necesitate legitim pentru un anumit timp"[34], că fiecare etapă a progresului uman a jucat un rol indispensabil şi nu putea fi sărită. Departe, aşadar, de a imita „nerecunoştinţa catolicismului faţă de antecedentele sale greco-romane", el consideră la fel de „frivole reproşurile aduse de Sfântul Augustin întregului politeism şi acuzele lui Voltaire împotriva catolicismului"[35]. „Enciclopediştii ultimului veac, menţinuţi de metafizică la punctul de vedere pur individual, şi ca atare incapabili de sentimente istorice, atribuiseră cu seriozitate credinţele teologice unor legislatori necredincioşi, care le-ar fi născocit pentru a stăpâni." Această explicaţie superficială a fost respinsă de Comte, ca şi de toţi gânditorii secolului său. Ştiind „să concilieze totul fără concesie", pozitivismul arată că vechile religii „au fost instituţii spontane ale omenirii pentru a-şi crea, în copilăria sa, călăuze imaginare pe care specia preponderentă nu le putea găsi în ordinea reală"[36]. Le-a suscitat însă o necesitate şi mai profundă. Dacă „Omul a început pretutindeni cu fetişismul cel mai grosolan", dacă mai apoi şi-a inventat toţi zeii, acest lucru se întâmplă deoarece, „fără principiile teologice, inteligenţa noastră n-ar fi putut niciodată ieşi din toropeala iniţială"; ea s-ar fi rotit fără oprire „într-un cerc în întregime vicios". De aceea, primul dintre cele trei stadii „a fost la început indispensabil din toate punctele de vedere", deşi „numai provizoriu şi pregătitor"[37].

În teorie, Comte gândeşte la fel despre stadiul următor, al cărui rol nu era mai puţin necesar, la timpul său, pentru a permite trecerea spre pozitivitate. Dar, în practică, preferinţele lui s-au îndreptat întotdeauna spre primul dintre cele două. Fiindcă rolul celui de-al doilea este un rol ingrat. Epoca sa e vârsta ingrată a omului. În timp ce spiritul teologic era, în felul său, organic, spiritul metafizic se dovedeşte incapabil „de a organiza vreodată ceva care să-i fie propriu", fie din punct de vedere mental, fie, cu atât mai mult, din punct de vedere social; el nu este „susceptibil în mod spontan decât de o simplă activitate *critică* sau dizolvantă (să remarcăm în trecere această echivalenţă a celor două epitete în limba lui Comte)... Inconsecvent în mod radical, acest spirit echivoc păstrează toate principiile fundamentale ale sistemului teologic, dar luându-le din ce în ce mai mult acea vigoare şi acea statornicie indispensabile autorităţii lor efective". El nu are unitate veritabilă. Nu

[33] *Disc.*, 53.

[34] *Opusc.*, 240; al cincilea opuscul, martie 1826: *Considérations sur le pouvoir spirituel*.

[35] *Polit.*, 4, 15; 2, 362; *Catech.*, 344. *Cours*, 5, 28, notă.

[36] *Div.*, I, 2, 333.

[37] *Cours*, 5, 17; 4, 151. *Disc.*, 6 şi 10. *Polit.*, 2, 80.

este decât un „amestec variabil a două planuri de idei cu totul opuse, dintre care al doilea nu constituie, la drept vorbind, decât o simplă negare a celui dintâi, fără nici o dogmă proprie şi nouă“[38]. Se află, aşadar, într-un echilibru cu totul instabil. „Metafizica nu este..., în fond, decât un fel de teologie slăbită treptat de simplificări dizolvante.“ Dacă, în ciuda a toate, ea ajută la înflorirea civilizaţiei, n-o face niciodată decât în chip „negativ“ şi într-o manieră „trecătoare“, favorizând descompunerea regimului anterior, atunci când acesta „se găseşte inevitabil ajuns la acea fază de prelungire abuzivă în care tinde să perpetueze la nesfârşit stadiul copilăriei pe care la început îl îndrumase într-un chip atât de fericit“, iar progresul ce se împlineşte atunci se datorează, în realitate, acţiunii tainice a pozitivităţii pe cale de a se naşte[39]. De aceea, în timp ce primul regim reprezentase multă vreme un progres pentru ansamblul evoluţiei umane“, făcând dovada unei admirabile rodnicii creatoare, dimpotrivă, metafizica se dezvoltă mai ales ca un parazit şi poate deveni foarte curând „cel mai periculos obstacol în calea instalării finale a unei filozofii adevărate“[40]. „Întotdeauna inspirată de orgoliu“, ea nu poate niciodată duce „decât la îndoială“[41]. În *Prospectus* din 1822, Comte semnala deja în ea „o nuanţă a teologiei“ cu „caracter bastard“; apoi, fără a merge până la a-i nega necesitatea, vorbeşte despre ea în special ca despre un rău – răul însuşi nu este silit oare uneori să contribuie la bine? –, vrea să-i privim domnia ca pe „un fel de boală cronică tranzitorie“[42], iar „tranziţia occidentală“ pe care o constituie devine cel mai adesea sub pana lui o „boală enormă“, „boala occidentală“[43].

Or, în succesiunea diferitelor faze, monoteismul este el însuşi intermediar între stadiul teologic şi stadiul metafizic. Pe de o parte, el nu aduce nici un principiu nou, „nefiind niciodată decât un politeism redus şi concentrat“; el păstrează, aşadar, sub o formă mai simplă, toate himerele teologiei: „concentraţia monoteică“[44] nu a schimbat nici natura divinităţii, nici mecanismul concepţiilor care i-au dat naştere în conştiinţa umană; zeul unic e ţesut din aceleaşi fire cu zeul politeismului, el are sarcina de a răspunde aceloraşi probleme; dogma providenţei nu este încă decât „dogma prealabilă a destinului, transformată treptat“. Dar, pe de altă parte, această transformare nu s-a putut înfăptui decât „sub influenţa crescândă a spiritului metafizic“[45], graţie unei activităţi critice al cărei rezultat este o abstracţie din ce în ce mai accentuată. Iată de ce apariţia monoteismului este tardivă. Ea „presupune întotdeauna o suită lungă de meditaţii filozofice care nu s-ar putea ivi într-o confrerie teoretică“[46]. Exemplul unor popoare asemenea evreilor sau musulmanilor nu trebuie să ne inducă în eroare: fiindcă aceste popoare constituie, într-un anumit sens, excepţii, „trecând în mod prematur la un monoteism avortat, înainte de a fi îndeplinit suficient diferitele preparative sociale indispensabile pentru a asigura eficacitatea unei asemenea transformări“. În rest, „iniţiativa iudaică“ însăşi, privită de aproape, intră în legile evoluţiei generale. „Monoteismul excepţional care distinge teocraţia iudaică“ apare şi el ca un caz normal de „concentrare a politeismului“[47], dacă se consideră că este, fără îndoială, un rezultat al „colonizării monoteice“ datorat castei preoţeşti a Egiptului, a cărei „dezvoltare mentală“ era mult mai avansată decât aceea a „populaţiei inferioare“ în sânul căreia se realiza „o instituire atât de prematură“[48]. O atât de „stranie anomalie“ este, aşadar, pur aparentă şi se poate afirma că monoteismul constituie prin excelenţă o stare de tranziţie deja tardivă[49].

Acest stadiu de tranziţie, care în sine nu prezintă nici un interes, este un fapt „esenţialmente propriu occidentalilor“[50]. Dacă, în altă parte, putem să

[38] *Cours*, 4, 7.

[39] *Polit.*, 3, 39. Anumite fenomene sunt, într-adevăr, destul de simple pentru a scăpa „în mod spontan“ încă de la început de „regimul cauzelor“ (3, 127). Acest „minimum de pozitivitate, acţionând de la început, este cel care macină încet toate explicaţiile teologice“: J. Lacroix, *op.cit.*, p. 67.

[40] *Disc.*, 14-17; 64: „Pasiunile critice“ sunt întotdeauna detestabile, în vreme ce pasiunile opuse nu sunt aşa decât atunci când devin „retrograde“.

[41] *Polit.*, 2, 130.

[42] *Cours*, 5, 147.

[43] *Polit.*, 3, XXIX, „un soi de alienare cronică“. *Circ.*, 16, 37, 93 etc.

[44] *Polit.*, 3, 241. *Appel*, 21 şi 60. Cf. Joules Soury, *Essais de critique religieuse* (1878), p. 262: „Monoteismul nu este decât o formă mai rafinată a politeismului, o abstracţie de abstracţii, o chintesenţă de esenţe subtile, un nount de mecanică.“

[45] *Cours*, 5, 148-9.

[46] *Polit.*, 3, 241.

[47] *Cours*, 5, 96. *Polit.*, 2, 116; 3, 407 şi 425.

[48] *Cours*, 5, 145-5. În notă, Comte aduce precizări ce aruncă o nouă lumină asupra metodei sale. „E uşor de imaginat, spune el, că preoţii egipteni şi apoi caldeeni au putut fi angajaţi sau chiar obligaţi la o asemenea încercare de colonizare monoteică, în îndoita speranţă de a dezvolta astfel mai bine civilizaţia sacerdotală prin subordonarea mai temeinică a războinicilor şi de a pregăti un refugiu sigur celor din casta lor, care erau ameninţaţi de frecventele revoluţii interioare din patria-mamă.“ Apoi adaugă: „Deşi natura propriilor mele lucrări nu-mi permite nicicum dezvoltarea convenabilă a unei asemenea explicaţii speciale a iudaismului, nu mă îndoiesc că această nouă deschidere istorică, dobândită printr-un studiu direct şi aprofundat al subiectului în ansamblu, conform teoriei mele fundamentale a evoluţiei umane, va putea fi apoi suficient verificată prin aplicarea sa amănunţită la analiza generală a acestei stranii anomalii, dacă o astfel de apreciere va fi într-o bună zi operată realmente de către un filozof situat convenabil de la început în faţa acestui nou punct de vedere raţional“ – O istorie „pozitivă“!

[49] Cf. *Cours*, 5, 24: „Stadiul social modern nu a constituit până acum decât, ca să zicem aşa, o imensă tranziţie sub conducerea indispensabilă a monoteismului.“

[50] *Appel*.

ne lipsim de el, va fi cu totul în beneficiul nostru. Acesta a fost cazul civilizației chineze, care a știut să-și sistematizeze fetișismul primitiv, neadoptând decât un politeism exterior și „fără a accepta vreodată monoteismul"[51]. Acesta va fi mai ales cazul a numeroase populații care sunt încă și acum în primele faze ale teologismului. Trebuie să așezăm, în avantajul lor, „un dig de protecție", să suprimăm „misiunile perturbatoare prin care monoteismul, istovit în vatra sa, pretinde să prevaleze pretutindeni" asupra cultelor lor. Curând, alți misionari vor fi trimiși de către Marele Preot al umanității, care-i vor face pe fetișiști și politeiști să treacă direct, „fără convulsii", la stadiul pozitiv: astfel, vor fi cruțați de tradiția monoteistă – boala occidentală – pentru totdeauna[52].

Încă din *Cursul de filozofie pozitivă*, Comte va întreprinde o apologie a politeismului. Acest sistem religios, „astăzi atât de puțin înțeles", se distingea mai întâi prin „proprietăți intelectuale eminente": practica haruspiciilor dezvolta anatomia, astrologii deveneau încetul cu încetul astronomi și în acest mod progresul științei era rodul superstiției. Mai mult, politeismul „atribuia în mod spontan facultăților estetice o participare secundară și totuși directă la operațiile teologice fundamentale", astfel încât arta dobândea o însemnătate și o demnitate pe care n-avea să le mai regăsească ulterior. În aceste religii antice, cu „caracter eminamente național", afecțiunea primitivă pentru pământ se înălța până la „patriotismul cel mai profund și cel mai energic". În sfârșit, prin „omogenitatea superioară și conexiunea mai strânsă a diferitelor sale elemente esențiale", politeismul „tindea în chip spontan să dezvolte oameni mai consistenți și mai întregi decât au putut exista ulterior, când omenirea a trecut într-un stadiu teologic mai puțin uniform și mai puțin pur, fără să fi devenit până azi suficient de clar pozitiv"[53]. – În următoarele lucrări: *Catehismul pozitivist, Sistemul politicii pozitive, Sinteză subiectivă*, cel reabilitat din ce în ce mai mult va fi fetișismul. Fără a reveni în mod expres asupra

[51] *Synthèse*, 20-3.

[52] *Appel*, 69.*Catéch.*, 326. *Polit.*, 2, 99-101. *Div.*, I, 195-6: „Când pozitiviștii îi vor îmbrățișa pe politeiști și chiar pe fetișiști pentru a grăbi fuziunea umană." I, 107-108: „China fetișocratică așteaptă, de mai multe veacuri, ...religia universală ce trebuia să se ivească în Occident. Preoția Umanității trebuie să găsească aici afinități speciale de cult, de dogmă și de regim, mai accentuate decât oriunde în altă parte, potrivit cu cultul strămoșilor, cu apoteoza lumii reale și cu preponderența scopului social. Îi revine Pozitivismului să fie primit de chinezi conform acelorași motive care i-au făcut tocmai să respingă contactele cu creștinii sau chiar cu musulmanii." Astfel Comte își dorește ca unii dintre discipolii săi să se dedice „unui studiu serios al limbii chineze".

[53] *Cours*, 5, 70-2, 76-7, 115, 119. În *Polit.*, 2, 85 (Cf. 90-8), Comte adaugă că politeismul a pregătit din punct de vedere intelectual pozitivismul, „refuzându-i materia vie". O apologie deopotrivă a politeismului la Renouvier și la Proudhon, *De la Justice*, nouv. éd., I, 445.

distincției între cele trei stadii, Comte va face totuși din el o vârstă aparte, un soi de vast „preambul" al istoriei umane, prima epocă idilică, deosebită de epoca teologică propriu-zisă. Fetișismul era încă scutit de „divagațiile proprii teologiei". Mai bine decât a făcut-o politeismul, el a pregătit științele și a dat naștere artelor frumoase. Într-adevăr, cum să nu vezi că un sistem „care ne asimilează direct tuturor ființelor, până și celor mai inerte, se potrivește în cel mai înalt grad avântului nostru poetic, muzical și chiar plastic"? Această „aptitudine estetică" era dublată de o admirabilă „putere filozofică": toate gândurile umane erau pe atunci unificate în această mare idee, „preascunsă după aceea sub capriciile divine", a „subordonării necesare a omului față de lume", iar această mare idee se traducea, în plan religios, printr-o „adorație universală". În fine, oare nu fetișismului îi datorăm „familia și chiar începuturile cetății"?

Un asemenea elogiu nu trebuie să ne uimească: dacă fetișismul constă, într-adevăr, după Comte, în predominanța sentimentului asupra celorlalte facultăți umane, e de înțeles că a fost judecat din ce în ce mai favorabil de către un filozof ce exalta din ce în ce mai mult sentimentul. Comte celebrează, așadar, „profunda afinitate a pozitivismului cu fetișismul". Aceste „două sinteze extreme" nu oferă oare „o subiectivitate echivalentă, condiție necesară a tuturor legăturilor universale"? „Emoționanta logică a celor mai neînsemnați negri", mult „mai înțeleaptă decât uscăciunea noastră academică", nu este oare anticiparea noii logici la care ne invită „sinteza subiectivă"? Fatalismul desăvârșit al celor dintâi oameni așteaptă oare altceva decât „sistematizarea lui pozitivă pentru a servi drept bază meditațiilor noastre obișnuite"? Legea celor trei stadii, care trasa la început schema unui progres rectiliniu, va suferi, așadar, încă o modificare, deși va subzista în litera ei. Evoluția sfârșește prin a căpăta, în ochii lui Comte, aspectul unui cerc. El revine astfel la vechea idee, la vechiul vis: *prima novissima**. „Apropierea dintre cele două regimuri extreme ale noastre" se impune, i se pare lui Comte, „adevăratei filozofii a istorici, în care unitatea de concepție ar rămâne imposibilă fără o asemenea conformitate". „Ordinea finală a religiei pozitive" va trebui, așadar, să constea în „sistematizarea uzanțelor instinctive ale primei noastre copilării". „Fetișitatea" este pozitivitate spontană, după cum pozitivitatea va fi fetișitate reflectată. Cea dintâi trebuie să fie încorporată în cea de-a doua, iar această „fuziune" trebuie să fie atât de completă, încât se va extinde „până în domeniul matematicii"... Cel dintâi regim mental, care dintre toate regimurile „fictive" e singurul „cu adevărat inevitabil", este și singurul care trebuie asumat pe deplin – cu excepția unui punct pe care îl vom preciza

*Ceea ce e prim este ultim (*lat.*).

mai jos – în regimul definitiv. În sine, ne-am putea chiar imagina că omenirea trece, „fără nici un intermediar" şi printr-un simplu demers de aprofundare reflexivă, „de la existenţa sa primitivă la stadiul ei final, evitând toate pericolele, intelectuale şi morale, proprii tranziţiei teologice, urmate de anarhia metafizică". Fără îndoială, o asemenea speranţă ar fi „himerică": în realitate, „evoluţia originală... a trebuit întotdeauna să se realizeze empiric". Nu rămâne mai puţin adevărat că „maturitatea noastră e condusă spre consacrarea şi dezvoltarea dispoziţiilor fundamentale ale copilăriei noastre, depăşind piedicile rezultate din caracterul absolut al concepţiilor primitive"[54].

Iată cât de generos e spiritul pozitiv faţă de condiţiile sale trecute. Monoteismul însă nu poate beneficia de această generozitate. Întrucât e prea dependent de „fluidele metafizice", de care pozitivismul are sarcina să ne elibereze[55]. În el, imaginaţia, caracteristică epocii în care au fost creaţi zeii, este subminată de critică, nefiind înlocuită de raţiune. Din punctul de vedere al educaţiei morale, monoteismul, care în „trufia" lui „a disprețuit cele două stări anterioare şi şi-a proclamat propria superioritate", a fost, „în toate privinţele, cel mai defectuos dintre cele trei relativ la împlinirea menirii sale". Cu el „a început efectiv decadenţa directă şi crescândă a spiritului religios"[56], după cum o dovedeşte învăţătura sa despre miracol[57], şi totuşi el este cel care împinge la maximum „arbitrarul teologic". Mai ales în el străluceşte „natura fictivă a religiei provizorii"[58]. În acelaşi timp, prin el se dezvoltă „primii germeni ai anarhiei metafizice"[59]. Introducând în societate, ca şi în spirit, „perturbări violente", el favorizează cel mai primejdios fanatism[60]. El deschide poarta „ontologiei", care nu poate decât „să dezorganizeze totul, fără să construiască nimic", fiindcă păstrează „vicioasa unitate" a teologiei, „suprimându-i îndreptarea necesară"[61]. Cât timp a fost politeist, teologismul

[54] *Polit.*, 3, 37, 92-123, 154-61, 181-5; 4, 213; 2, 135-6: „Pozitivismul îşi va face întotdeauna o onoare din a împrumuta de la acest sistem firesc metoda subiectivă, singura sursă posibilă a unităţii mentale"; dacă între ele două există o mare afinitate mentală, „afinitatea morală este încă şi mai completă şi mai directă". *Catéch.*, 327. *Synthèse*, 6-12.

[55] *Synthèse*, 9.

[56] *Polit.*, 3, 193. *Cours*, 5, 65.

[57] *Cours*, 4, 354: „După descreşterea spiritului religios, a trebuit, firește, să creăm noţiunea de miracol propriu-zis pentru a caracteriza evenimentele devenite excepţionale, atribuite unei intervenţii divine speciale. La origine, şi atâta vreme cât filozofia teologică e cu adevărat dominantă, nu există deloc miracole, întrucât totul pare în aceeaşi măsură miraculos. Minerva intervine pentru a ridica biciul unui războinic prins în simple jocuri militare, ca şi pentru a a-l proteja împotriva unei întregi armate..."

[58] *Synthèse*, 18. *Polit.*, 4 etc.

[59] *Polit.*, 3, XLIV („Scrisoare către ţar").

[60] *Catéch.*, 345.

[61] *Polit.*, 2, 115.

a rămas cel mai puţin compatibil cu două atribute esenţiale: „previziunea raţională" şi „instinctele simpatetice"; dar sub forma sa monoteică, el intră într-o opoziţie marcată şi cu unul, şi cu celălalt: până într-atât încât stadiul pozitiv poate fi considerat drept restabilirea „stadiului normal, întrerupt în timpul tranziţiei occidentale, ori, mai degrabă, în ultima sa etapă"[62], care a fost tranziţia, să spunem paranteza monoteistă.

[62] *Polit.*, 4, 22-23 şi 213. În legătură cu cerul şi cu raportul nostru faţă de aştri – pe care numai „o dispoziţie pe cât de ingrată, pe atât de oarbă, izvorâtă din credinţe artificiale şi trecătoare", ni le poate reprezenta „ca pur pasive" scrie Comte aceste ultime cuvinte.

III
Dincolo de ateism

Paranteza aceasta este astăzi închisă. Spiritul pozitiv „a ajuns de acum la maturitatea lui sistematică", şi lui i-a fost „transmis irevocabil" „privilegiul coerenţei logice". Or, trebuie să înţelegem bine în ce constă el esenţialmente. Pentru asta, după ce-am opus în special stadiul teologic stadiului metafizic, de care monoteismul era strâns legat, trebuie să insistăm acum pe caracteristica lor comună. Şi într-unul, şi în celălalt din aceste două prime stadii, inteligenţa umană, în faza copilăriei sau a adolescenţei, caută „de ce"-ul lucrurilor; ea este întotdeauna în căutarea unui absolut, fiinţă personală sau principiu abstract, care să fie cauza a tot ce se petrece în lumea noastră. „În primul lor avânt, neapărat teologic, toate speculaţiile noastre manifestă... o predilecţie caracteristică pentru chestiunile cele mai insolubile", iar dacă stadiul metafizic aduce o schimbare în ordinea răspunsurilor, el nu aduce una şi în ordinea problemelor puse. Dimpotrivă, în stadiul pozitiv, „inteligenţa noastră, emancipată treptat", nu-şi mai pune tot soiul de întrebări, curioase şi zadarnice, de tipul lui „de ce"; ea nu se mai întreabă despre cauzele fenomenelor, ci acţionează pentru a determina legile conform cărora se produc ele. Ea a ţinut, spunea domnul Léon Brunschvicg, „o cură de slăbire". Ajuns la „stadiul său definitiv de pozitivitate raţională..., spiritul uman renunţă... la cercetări absolute"[63]. Dacă e adevărat că spiritul progresează înainte de toate printr-o reînnoire a problematicii, şi nu printr-o schimbare sau desăvârşire a soluţiilor luate în considerare la început[64], cu siguranţă că nici o reînnoire nu este comparabilă cu aceasta...

S-a tras concluzia că Auguste Comte era agnostic. S-a vorbit, într-o formulă echivocă, despre „neglijarea metodică a cauzelor", neglijare ce ar caracteriza pozitivismul. După alţi interpreţi, gândirea comtiană s-ar închide în relativ, parcă în disperare de cauză, după ce şi-a constatat neputinţa de a

[63] *Disc.*, 122, 33, 6, 17. Deja şi la ateul Holbach, *Système de la nature*, I, cap. I (t. I, p. 2): „să se supună în tăcere legilor cărora nimic nu li se poate sustrage, să continuă să ignore cauzele, înconjurate pentru el de un văl de nepătrunse".

[64] Cf. Renan, *Cahiers de jeunesse*, 1845-1846, pp. 94-98.

decide asupra absolutului[65]. Separând „ştiinţa pozitivă" de „credinţă"[66], ea şi-ar mărgini privirea la orizontul terestru, fără a emite judecăţi prealabile despre ce ar putea fi dincolo. Abandonând speculaţiile prea înalte, ea s-ar replia pe poziţii mai modeste şi de un interes mai imediat. Din motive analoage celor ale lui Kant, deşi în urma unei dialectici mai curând istorice decât metafizice, Comte ar fi afirmat că problema lui Dumnezeu este de nerezolvat[67]. Fără îndoială, s-a împăcat destul de repede cu ideea, întorcându-şi toate forţele spre organizarea „pozitivă" a acestei lumi: foarte diferit în această privinţă de Kant, care căuta să regăsească prin credinţă ceea ce fusese nevoit să sustragă raţiunii. Totuşi, agnosticismul nu înseamnă ateism. „Agnosticul socoteşte deopotrivă imposibilă dovedirea existenţei sau nonexistenţei lui Dumnezeu, socoteşte că-i este interzisă orice soluţie la problema originilor şi scopurilor omului şi ale lumii." În termeni stricţi, nu e ateu, fiindcă nu-l neagă categoric pe Dumnezeu. Pentru el, Dumnezeu este doar cel cu neputinţă de cunoscut. La fel pentru pozitivist: care sunt cauzele fenomenelor, care le este cauza ultimă? „El nu ştie nimic despre asta şi nu ştie decât un lucru: că nu va şti niciodată... El nu e nici deist, nici ateu, e ignorant"; şi îşi afirmă ignoranţa[68]. Ba mai mult, se adaugă câteodată, o asemenea

[65] Charles Maurras, *L'Action française et la religion catholique*, p. 206. „Negaţiile pozitiviste vin dintr-o iubire decepţionată", spunea recent şi domnul Albert Rivaud, „L'Enseignement de la philosophie", *Revue des Deux Mondes*, 1 noiembrie 1943.

[66] F. Strowski, *Histoire des lettres*, vol. II, p. 537 (în Hanotaux); Comte ar exila în credinţă „toate postulatele religioase"; ar evita astfel orice conflict între ştiinţă şi religie, dar, chiar prin acest lucru, ar distruge unitatea spiritului uman...

[67] Şi în R. de Boyer de Sainte-Suzanne, *Essai sur la pensée religieuse d'Auguste Comte* (1923), p. 51: „Omul a vrut mult timp să cunoască universul în originile şi finalităţile sale. Astăzi îi este imposibil să spere să facă lumină asupra acestor chestiuni. Este foarte clar, într-adevăr, că nu putem spera la o certitudine pozitivă în ceea ce-l priveşte pe Dumnezeu. Comte profesează asupra acestui punct un agnosticism radical. Există aici un «mister inaccesibil» (*Polit.*, I, 50), care trebuie lăsat deoparte, întrucât nici stadiul actual al cunoştinţelor noastre, nici, probabil, natura inteligenţei noastre nu ne permit să-l studiem într-un mod fructuos. Noi nu putem nega şi afirma nimic în această ordine de idei. În consecinţă, nu avem de ce să ne preocupăm de aceste chestiuni."

[68] Emile Faguet, *Auguste Comte; Politiques et moralistes du XIX^e siècle*, p. 294; şi p. 343, tot comentându-l pe Comte: „Ştiinţa exclude metafizica, ea se lipseşte şi trebuie să se lipsească de ea. Nu înseamnă că o neagă; îşi refuză doar dreptul de a pătrunde în ea. Dar spiritele îmbătate de certitudinea ştiinţifică, de faptul că ştiinţa nu-l dovedea pe Dumnezeu, au tras concluzia că dovedea că nu există. Ar fi la fel de ridicol pentru ştiinţă să pretindă că dovedeşte non-existenţa lui Dumnezeu ca şi existenţa lui; dar, din reţinerea ştiinţei în această privinţă, spiritele uşuratice au conchis că-l neagă." Comentariu pur fatezist; cum este, de asemenea, şi cel al lui F. Strowski în *Histoire de la nation française*, Hanotaux, vol. 13, p. 537: Comte ar fi vrut să înfăptuiască „separarea dintre ştiinţa pozitivă şi credinţă"; ar fi vrut să „exileze în credinţa pură postulatele religioase, să limiteze ştiinţa la ea însăşi" pentru „a evita conflictele între religie şi ştiinţă", dar nu şi-ar fi atins scopul decât „distrugând unitatea spiritului".

poziție oferă avantaje, poate fi „rodnică în urmări fericite"; fiindcă, dacă raționează pornind de la premisele oferite de pozitivism, un apologet abil va putea arăta că această filozofie a relativului „implică cu necesitate o afirmare a absolutului".

Aceasta este „utilizarea pozitivismului" pe care Brunetière o încerca, acum vreo patruzeci de ani, „pe căile credinței"[69]. Cu siguranță nu e ilegitim să prelungim o gândire și să-i subliniem, fie și în pofida autorului ei, implicațiile necesare. Este ceea ce s-a făcut, de pildă, pentru Marx – împotriva lui Marx – studiindu-i textele referitoare la scopul istoriei și reconcilierea omului cu lumea. Dar trebuie atunci cel puțin ca gândirea pe care o exploatăm astfel împotriva ei însăși să fie de la început înțeleasă exact. Or, vrând să expună „teoria comtiană a Incognoscibilului", Brunetière avea să recunoască faptul că Auguste Comte „însuși nu o formulase nicăieri destul de clar"; o rezuma, așadar, după Herbert Spencer, căruia îi revenea, spunea el, „cinstea de a o fi enunțat cel dintâi". În realitate, Spencer n-a vrut niciodată să joace rolul unui simplu exeget al lui Comte, iar la acesta din urmă găsim cu totul altă teorie. Ea este chiar foarte „clar formulată".

De fapt, lui Comte nu-i place să fie considerat ateu. El îi scria într-o zi lui Stuart Mill: „Această calificare nu ni se potrivește decât în sens strict etimologic... pentru că, într-adevăr, nu avem nimic în comun cu cei ce sunt numiți astfel, afară de faptul că nu credem în Dumnezeu, fără să împărtășim, de altminteri, în nici un fel, deșartele lor vise metafizice despre originea lumii și a omului, și cu atât mai puțin îngustele și primejdioasele lor încercări de a sistematiza morala." Ateismul nu e decât „un simplu negativism provizoriu", iar „adevăratul pozitivism sistematic" e separat de el prin „diferențe radicale", astfel încât nu există între unul și celălalt decât „o coincidență pur negativă"[70]. Dar, după cum o arată cu prisosință aceste rânduri, dacă Auguste Comte nu profesează ateismul obișnuit al celor care argumentează în abstract pentru a dovedi că nu există Dumnezeu, nu înseamnă că el se situează dincoace de negația lor, pe o poziție agnostică: el vrea să treacă dincolo de ea. Vrea să depășească ateismul. Dialectica sa istorică dă „o ultimă lovitură teologismului". Mai inexorabilă decât oricare alta, fiindcă „teologia și metafizica nu pot fi definitiv distruse decât printr-o înlănțuire de fapte istorice"[71]. Ea îl elimină pe Dumnezeu, explicând totodată cărei iluzii i se

[69] Ferdinard Bruntetière, *Sur les chemins de la croyance, première étape, l'utilisation du positivisme* (ed. a II-a, 1912), pp. 46 și 51. – Părintele X. Moisant „folosea" și el puțin cam grăbit textele lui Comte atunci când spunea: „Nu se dă drept ateu, el afirmă că e mai conform sau mai puțin contrar spiritului științific și istoric să proclami existența lui Dumnezeu decât s-o negi". „À l'école d'Auguste Comte", *Etudes*, vol. 91, p. 628.

[70] *Mill*, 352-353 (14 iulie 1845).

[71] *Polit.*, 2, 357. *Inéd.*, I, 8 (către Bucholz, 18 nov. 1825).

datorează această credință și ce rol a jucat ea în chip provizoriu. Ea explică „nașterea și moartea zeilor"[72] – fără a uita nașterea și moartea ultimului dintre ei. Și mai simplu încă, ea face să se ivească un stadiu al spiritului, stadiu definitiv, în care această credință nu-și mai are locul. „Nimeni, fără îndoială, spune el, n-a demonstrat niciodată logic non-existența lui Apollo, a Minervei etc., nici pe aceea a zânelor orientale sau din diferite creații poetice; ceea ce n-a împiedicat deloc spiritul uman să abandoneze în mod inevitabil dogmele antice, atunci când acestea au încetat, în sfârșit, să mai convină ansamblului situației sale."[73] Tot fără îndoială, un pozitivist nici nu afirmă, nici nu neagă existența lui Dumnezeu: dar aceasta întrucât face parte din acele „ipoteze indiscutabile", care „nu comportă negație mai mult decât afirmație": nu doar „inaccesibile", ci și „goale de sens". Se poate oare decide, ar spune vechii budiști, dacă firele de păr ale broaștei țestoase sunt lungi sau scurte? Astfel se află pusă „în plină lumină profunda zădărnicie" nu numai a întregii soluții, ci și a întregii probleme atinse de spiritul teologic[74]. Nu există, așadar, în atitudinea rezervată a pozitivistului, care se abține să nege, decât o concesie – tot Comte e cel care ne-o spune – cu totul „aparentă", care „este în esență anulată" prin explicația pe care i-o dă: „Pretutindeni, un adevărat pozitivist... se va mulțumi să îndepărteze" credința în divinitate, oricare ar fi ea, „nu pentru timpul și locul respectiv, ci pentru Occidentul actual care, potrivit legii fundamentale a evoluției umane, a depășit, la călăuzele adevărate, stadiul teologic, de acum înainte de neconciliat cu construcția finală a religiei universale"[75]. Activitatea noastră mentală a găsit „un aliment mai bun".

[72] André Poëy, *M. Littré et Auguste Comte* (Bibliothèque positiviste), p. 54, notă.

[73] *Disc.*, 52. În 17 Arhimede 68, Comte îi scrie lui A. Ellis că oamenii au încetat să creadă în Apollo, în Jupiter etc., „totuși, la fel de respectabili pentru cazul corespondent ca și Dumnezeul vostru". *Div.*, I, 2, 322.

[74] *Cours*, 4, 12; I, 14-5: Trebuie să considerăm „ca absolut inaccesibilă și goală de sens pentru noi cercetarea a ceea ce se cheamă cauze, fie ele prime sau finale"; 6, 701-2: „pe măsură ce activitatea noastră mentală găsește un aliment mai bun, aceste chestiuni inaccesibile sunt treptat abandonate și în final considerate goale de sens pentru noi".

[75] *Div.*, I, 2, 321. Domnul Guillaume de Greef, *Problèmes de philosophie positive* (1900), era, așadar, în deplin acord cu linia comtismului atunci când îi reproșa lui Spencer de a fi încă obsedat de problema lui Dumnezeu în teoria sa despre Incognoscibil. În prefața sa la reeditarea *Cursului* (1864, vol. I, pp. XLI-XLV), Littré face diferența între „incognoscibilul spencerian" și „incognoscibilul pozitivist". Vezi și F. Pillon, „Quelques mots sur l'agnosticisme", *La Critique philosophique*, 1881, vol. I, pp. 347-359. Cf. Joules Soury, *op. cit.*, p. XV: „Dumnezeu a devenit din ce în ce mai inutil. Deja în timpul lui Descartes el nu mai intervenea decât ca să dea un bobârnac. În timpul lui Laplace nu mai era decât o ipoteză de care nu mai era nici o nevoie. Ce vreți, astăzi, să facem din dumnezeul vostru, credincioșilor?"

Aşadar, comparaţia cu Kant este aici deplasată. Dacă am vrea să-i găsim analogii pozitivismului în acest punct capital, tot la Feuerbach ar trebui să ne gândim[76]. Ca şi la Nietzsche şi la Heidegger...

Ceea ce spune Comte în propriii lui termeni este că ar fi vrut nu să evite, ci să depăşească ateismul, considerându-l drept o poziţie prea timidă încă şi care nu punea destul la adăpost de anumite reveniri ofensive. De exemplu, ateii secolului al XVIII-lea au adus mari servicii, socoteşte el, dar nu e suficient să repetăm argumentaţia lor, nici să ne oprim la negaţia lor. Una dintre paginile în care se explică, venind în întâmpinarea neînţelegerii pe care trebuie s-o risipim, este atât de clară şi de precisă şi, în acelaşi timp, atât de importantă, încât merită s-o citäm pe larg. Ea este extrasă din *Discurs despre ansamblul pozitivismului*, redactat de Comte la vârsta deplinei maturităţi, la articulaţia celor două perioade de creaţie, atunci când pusese deja bazele religiei sale, şi publicat în 1851, la începutul *Sistemului de politică pozitivă*. Se va vedea în ce sens şi-a desprins, în acest text, propria cauză de aceea a ateismului:

> Emanciparea teologică deplină trebuind să constituie astăzi o pregătire indispensabilă a stadiului pe deplin pozitiv, această poziţie prealabilă îi antrenează adesea pe unii observatori superficiali să confunde sincer acest regim final cu o situaţie pur negativă, care prezenta, chiar în secolul trecut, un caracter cu adevărat progresist, dar care de acum înainte degenerează, în cazul celor la care devine permanentă în mod vicios, într-un obstacol esenţial aşezat în calea oricărei veritabile organizări sociale şi chiar mentale. Deşi am respins, de multă vreme, orice solidaritate, fie dogmatică, fie istorică, între adevăratul pozitivism şi ceea ce numim ateism, trebuie să mai aduc aici, în legătură cu această falsă apreciere, câteva lămuriri sumare, dar directe.
>
> Chiar sub aspect intelectual, *ateismul nu reprezintă decât o emancipare insuficientă*, întrucât tinde să prelungească la nesfârşit stadiul metafizic, aducând fără încetare noi soluţii la problemele teoretice, în loc să îndepărteze, ca fiind în întregime zadarnice, toate cercetările accesibile. Veritabilul spirit pozitiv constă mai ales în a substitui întotdeauna studiul cauzelor propriu-zise, prime sau finale, ale fenomenelor, cu studiul legilor lor invariabile, într-un cuvânt, să înlocuiască determinarea lui „de ce" cu determinarea lui „cum". El este, aşadar, incompatibil cu reveriile orgolioase ale unui ateism tenebros despre formarea universului, originea animalelor etc. Cât timp stăruim să rezolvăm chestiunile ce caracterizează copilăria noastră, nu prea avem temeiuri pentru a respinge modul naiv pe care li-l aplică imaginaţia noastră şi care, de fapt, este singurul ce se potriveşte naturii lor... Aceii tenaci pot

[76] Şi pentru Marx, ateismul care rămâne în planul discuţiei raţionale, „nu este decât o abstracţie", iar în perspectiva comunistă „ateismul, ca negare a lui Dumnezeu, nu mai are nici un sens": *Economie politique et philosophique*. Cf. *Revue marxiste*, 1 februarie 1929, p. 125.

> fi priviţi, aşadar, ca cei mai inconsecvenţi dintre teologi, fiindcă ei duc mai departe aceleaşi chestiuni, respingând unica metodă ce li se potriveşte[77].

În plus, ateismul clasic are neajunsul că vrea să fie un sistem pur negativ. În această calitate, el se află într-o stare de inferioritate în raport cu „credinţele retrograde", întrucât îi e cu neputinţă să „satisfacă toate nevoile morale şi sociale" cărora le răspundeau aceste credinţe odinioară. El riscă, aşadar, să le prelungească domnia în loc s-o abolească. La urma urmei, împreună cu deismul el formează două specii ale aceluiaşi gen, şi are în comun cu el multe trăsături – multe vicii. Despre reprezentaţii unuia şi ai celuilalt se poate spune, deopotrivă, că „atunci când trebuie construit, se simte imediat profunda zădărnicie a tuturor acelor şcoli ce se mărginesc să protesteze neîncetat împotriva instituţiilor teologice, admiţând totuşi principiile lor fundamentale". În acelaşi ateism clasic, Comte vede, de asemenea, o manifestare a „orgoliului speculativ" pe care-l detestă şi pe care-l vânează în consecinţă din ce în ce mai aprig; vede în el punctul extrem al acelui spirit metafizic denunţat deja în teism, care se opune „regenerării" pozitiviste în numele unei „pretinse domnii a spiritului". Dar aceste reproşuri se întemeiază toate pe nemulţumirea fundamentală: ateismul nu porneşte de suficient de departe, el nu stârpeşte rădăcina răului. Păstrând, cu termenii problemei lui Dumnezeu, deprinderile de a gândi şi de a raţiona ale credinciosului, el se expune, la rândul său, la lovituri. El întreţine făgaşul în care spiritul riscă să se împotmolească din nou. De altfel, experienţa arată că el nu reuşeşte decât printr-o excepţie să se menţină într-un stadiu pur. „Cel mai adesea calificăm astfel un stadiu al panteismului care nu e, în fond, decât un regres pedant către un fetişism vag şi abstract, de unde pot renaşte, sub forme noi, toate fazele teologice". Nu vom repeta niciodată îndeajuns: parodiind pozitivitatea, ateii şi panteiştii sunt, în fond, ultimii reprezentanţi ai spiritului teologic. „Deveniţi fără nici o scuză socială, cele mai inconsecvente unelte ale regimului cauzelor, ei continuă cercetarea absolutului, proscriind totuşi unica soluţie pe care aceasta o îngăduie"[78].

„Marea revoluţie occidentală", al cărei profet şi făuritor este Auguste Comte, nu cade în această capcană. Ea depăşeşte ateismul pentru a lichida mai bine teismul. Ea nu dă câştig de cauză „nici credinţelor retrograde şi nici dogmelor anarhiste". Prin excluderea tuturor „abstracţiilor metafizice", ca şi a tuturor „plăsmuirilor teologice"[79], ea vesteşte şi asigură în acelaşi timp „irevocabila

[77] *Polit.*, I, 66-8.
[78] *Polit.*, I, 73 şi 88; 3, 91.
[79] *Appel*, 3 şi 4.

epuizare a împărăției lui Dumnezeu"[80]. Această împărăție nu era decât o „regență", corespunzând „lungului minorat al omenirii". Acum, când umanitatea e adultă, singurul „principiu absolut" veritabil strălucește cu toată puterea: „totul e relativ", iar acest principiu îndepărtează pentru totdeauna toate falsele probleme, făcându-ne totodată să înțelegem cum de s-au putut pune odinioară. Conștiința ateului putea să cunoască noi tresăriri: oricât de absolută ar fi fost negația sa, neliniștea se putea încă insinua în ea, cu ajutorul întrebării pe care, în mod imprudent, o admisese încă de la început: numai pozitivismul ajunge la capătul misiunii. Mulțumită lui, „Dumnezeu a plecat fără să lase în urmă nici o întrebare"[81].

[80] *Polit.*, 4, 531. Acesta este una dintre vorbele pe care lui Comte îi plăcea s-o repete. Cf. *supra*, 2, nota 4. *Appel*, XIII: „Teologismul istovit"; 2: „totala epuizare a teologismului și neputința organică a ontologismului"; 62: „sistem definitiv decăzut" etc. Cf. *Polit.*, 2, 57: „Ansamblul studiilor pozitive exclude în mod radical" ipoteza unei providențe superioare umanității, „mama noastră comună".

[81] Formula este a dlui Henri Gouhier, vol. I, 23; ea rezumă în mod fericit gândirea comtiană. Deja Stuart Mill văzuse bine că, dacă Comte „dezavua cu oarecare acreală ateismul dinamic", acest fapt avea o intenție și mai radicală. El conchidea: „Cei care acceptă teoria lui despre fazele progresive ale credințelor omenești nu sunt obligați să-l urmeze până într-acolo. Modul pozitiv de a gândi nu înseamnă neapărat o negare a supranaturalului; el lasă pur și simplu ca această problemă să fie rezolvată odată cu cea a originii tuturor lucrurilor. Una din erorile domnului Comte este aceea de a nu lăsa niciodată chestiuni deschise." *Auguste Comte et le Positivisme*, trad. Clemenceau, pp. 14 și 15.

Comentariul domnului Lévy-Bruhl este la fel de lămuritor. El se încheie printr-o metaforă inversă, dar echivalentă: „De fapt, noi nu ne mai imaginăm nici o intervenție supranaturală în fenomenele cele mai simple și mai generale din natură, cum ar fi mișcarea stelelor sau căderea corpurilor. Când toate categoriile de fenomene vor fi în mod obișnuit concepute asemenea acestora, când ideea legilor lor ne va fi devenit pretutindeni familiară, nu vom mai demonstra, în plus, că nu există loc pentru a crede într-o Providență. Vom fi încetat pur și simplu să credem în ea. A fi ateu mai reprezintă încă o manieră de a fi teolog. Așadar nu e prea exact să spunem că Auguste Comte n-a vrut să lase chestiuni deschise. Dimpotrivă, toate chestiunile teologice și metafizice, după el, vor rămâne veșnic deschise. Numai că nimeni nu le va mai aborda." „Le Centenaire d'Auguste Comte", *Revue des Deux Mondes*, 15 ianuarie 1898, p. 404.

Întrucât Comte vorbește despre „misterul insolubil al producerii esențiale a fenomenelor" (*Polit.*, I, 46), domnul Paul Labérenne, purtător de cuvânt al ortodoxiei marxiste, poate scrie: „O asemenea atitudine îi lasă mereu filozofiei reacționare o portiță prin care să intre" (*À la lumière du marxisme*, vol. II, 1, p. 82). Aceasta nu era, în nici un caz, intenția lui Comte.

IV

Dumnezeu exclus și înlocuit

N-avem aici o simplă constatare impusă de evoluția fatală a spiritului în istorie. Am văzut și până acum că Auguste Comte nu-și interzice judecățile de valoare. Dacă nu e „ateu" în sensul cel mai curent al cuvântului, el este hotărât „antiteist" – așa cum este Feuerbach, așa cum va fi Nietzsche –, și pe bună dreptate un autor englez intitula *Anti-theistic theories* lucrarea în care expunea doctrinele de necredință profesate în patria lui, care-și datorau originea, cel puțin în parte, întemeietorului pozitivismului[82]. Pozitivismul nu se naște numai dintr-o renunțare la „formele inferioare ale explicației". Legea celor trei stadii ar putea foarte bine să nu fie decât veșmântul intelectual complezent al unei opțiuni spirituale mai profunde, al unei decizii de a se lipsi de Dumnezeu. Bineînțeles, nu e vorba să punem la îndoială căutși de puțin sinceritatea lui Comte; ea e deplină, e manifestă, și chiar ei, chiar acestei onestități compacte și sigure pe ea însăși, îi poate fi atribuită extraordinara influență a unei gândiri al cărei geniu simplificator merge de atâtea ori până la deformare și ale cărei pretenții „pozitive" sunt de atâtea ori neonorate. „Un om cu adevărat superior, scria el, n-a reușit niciodată să exercite vreo acțiune asupra semenilor săi, fără a fi mai întâi el însuși intim convins."[83] Această vorbă nu se aplică nimănui mai bine decât lui însuși. Totul se petrece, așadar, dincoace de zona conștientă. Nici o înșelătorie nu se strecoară în interiorul sistemului cel mai consecvent din câte există. De altfel, mai mult decât slujitoare a unei alegeri personale, inteligența lui Auguste Comte era instrumentul voinței unei epoci. Nu-i mai puțin adevărat că jocurile erau, ca să spunem așa, făcute dinainte. Atunci când se elibera, la treisprezece ani, „de toate credințele supranaturale, fără a le excepta pe cele fundamentale și universale", tânărul licean din Montpellier nu trăgea consecințele „legilor sociologice" pe care urma, spune el, să le descopere la douăzeci și patru de ani. „Pe măsură ce elaboram dogmatizarea pozitivă, mai spune el,

[82] Flint, *Anti-theistic theories* (a II-a ed., 1880). Cf. Grüber, *Le Positivisme depuis Auguste Comte jusqu'à nos jours* (tr. fr. Mazoyer, 1893), p. 307.

[83] *Cours*, 5, 41.

deveneam din ce în ce mai incapabil să mă întorc la credinţele supranaturale."[84] Îl credem pe cuvânt. Dar nu ni se pare mai puţin evident că, în sens invers, în măsura în care „Trilogia" comtiană se înalţa, un instinct tainic, anterior ei, dirija întreaga construcţie a imensului edificiu.

Acestui instinct i se întâmpla să se şi manifeste. Iată-l, de exemplu, pe Comte în faţa cultelor revoluţionare, ce par a-i fi înflăcărat cu atâta ardoare tânăra imaginaţie. De ce condamnă cultul Fiinţei supreme? De ce disprefuieşte „Teofilantropia"? De ce vede el, dimpotrivă, în cultul Raţiunii un fel de anticipare, deşi venită înainte de vreme, a pozitivismului? Şi totuşi acesta din urmă are un aer la fel de „metafizic" ca şi cel dintâi; iar cel de-al doilea ar putea părea în mod legitim o schiţă a cultului Umanităţii. Dar nu în asta stă criteriul: „O ruptură separă sectele care păstrează idolul monoteist de cele care-l exclud."[85]

„Sinteză contradictorie", „unitate zadarnică", lucrare a unor „adevăraţi palavragii" şi rod al „debilităţii lor mentale": Comte nu rămâne la aceste remarci disprefuitoare despre monoteism. El nu se împotriveşte numai „sofismelor monoteiste", care au împiedicat „atât de mult elaborarea unităţii finale printr-o deşartă căutare a universalităţii obiective". Ideea de Dumnezeu nu-i pare numai vagă şi incoerentă[86]. Credinţa în Dumnezeu i se pare nefastă. Ea îl face pe om, apreciază el, să aducă omagii unei fiinţe care, dacă ar exista, s-ar degrada ea însăşi printr-o „vanitate puerilă"[87]. Mai mult decât politeismul, ea exaltă această patimă a absolutului care se află la antipodul spiritului pozitiv şi, de aceea, situează inteligenţa într-un climat nesănătos. Ea zămisleşte pretutindeni lipsa de înţelegere şi fanatismul. „Deprinderile monoteiste" sunt oarbe, ele sunt izvorul a tot soiul de nedreptăţi[88]. Încurajează deopotrivă regresul şi anarhia[89]. Regăsim aceste reproşuri adresate creştinismului. Ele ne fac să înţelegem acea „nevoie implacabilă de a ne lipsi de Dumnezeu",

[84] *Test.*, 9. *Div.*, I, 2, 379 (către Louis Comte, 26 Moise 69).

[85] Gouhier, I, 12. La fel, dacă preţ de câtva timp Comte se minunează de „admirabilul impuls filozofic" al proletarilor parizieni, aceasta se întâmplă fiindcă a crezut că „primitivul, dar energicul lor instinct a trecut definitiv" de „halta pasageră" a deismului în care întârzie încă „lumea cultă": *Mill* (229-31), (1 mai 1844).

[86] *Polit.*, 3, 247, 331, 492, 332: „Atunci, ca şi astăzi, ontologia nu devine principala hrană decât pentru spiritele vicioase sau nepregătite, care, mai apte în expunere decât în concepere, aspiră la sistematizarea universală, mulţumindu-se cu o sinteză iluzorie, dar facilă." 2, 100: „Inteligenţa noastră ar fi mai bine călăuzită de un politeism concentrat cu prudenţă decât de orice monoteism"; 101.

[87] *Polit.*, I, 353.

[88] *Disc.*, 43 şi 73.

[89] *Div.*, I, 75: „Conservatorii sinceri şi judicioşi... au remarcat că devine anarhiştilor exact *Dumnezeu* şi poporul, după cum cea a retrogrizilor fusese *Dumnezeu* şi regele."

despre care vorbea cândva unul din cei mai iluştri discipoli ai lui Comte[90], referindu-se la Charles Jundzill. În rarele creaţii – proză şi versuri – ale acestui tânăr polonez cucerit de doctrina pozitivistă, pe care maestrul ni le-a transmis cu sfinţenie, nu se găseşte nimic, la drept vorbind, care să autorizeze literal o expresie atât de implacabilă. Ea caracterizează totuşi într-un mod fericit spiritul care stă la baza pozitivismului şi care îi animă, pe urmele întemeietorului său, pe principalii săi reprezentanţi. Comte îl primise pe Jundzill ca pe un fiu; după moartea lui prematură, în 1855, avea să-l onoreze într-o lungă menţiune în prefaţa la *Sinteza subiectivă*. Dar, pentru a-l primi în sânul „Societăţii pozitiviste", aşteptase ca „emanciparea lui teologică" să fie, în sfârşit, completă şi, pentru a încununa cum se cuvine ucenicia lui, îl însărcinase cu o lucrare despre Diderot[91]. În mai multe rânduri, îl laudă pe „marele Diderot" şi „energica lui înţelepciune"; vrea ca Diderot să fie celebrat, în cultul pozitivist, în calitate de precursor[92]. Ca şi lui Marx, şi mai târziu lui Lenin, rolul propedeutic al ateismului enciclopedic i se părea salutar.

Dar dacă nu vrem ca Dumnezeu, odată exclus, să revină, el trebuie şi înlocuit neîntârziat. O prelungire a „interregnului" ar fi fatală. Deoarece „nu distrugem decât ceea ce înlocuim". Comte împrumută aforismul dintr-un discurs al Prinţului-Preşedinte Napoleon al III-lea, şi-l aplică neobosit obiectului său[93]. „Urmând această maximă, pe cât de bine spusă pe atât de bine gândită, trebuie, aşadar, să-i substituim catolicismului o adevărată religie, sub ameninţarea de a-l vedea prelungindu-şi la nesfârşit infama caducitate."[94] Aşa cum am văzut, una dintre slăbiciunile ateismului, în atitudinea lui pur critică, era exact aceea de a lăsa nesatisfăcute nevoile cărora le răspunsese Dumnezeu. Doctrină organică prin excelenţă, pozitivismul, dimpotrivă, „dă

[90] Charles Maurras, „Auguste Comte", *Avenir de l'Intelligence*, p. 112: „Era, prin naştere şi prin formaţie, pur roman; înainte de nouăsprezece ani constatase până la evidenţă că e inapt pentru credinţă şi mai presus de toate pentru credinţa în Dumnezeu, principiu şi scop al organizării catolice. Oare filozofia, oare ştiinţa îl aduseseră la această imposibilitate de a crede? Oricare ar fi fost influenţa suferită de tânărul bărbat, acestea erau faptele. Nu mai credea, şi de aici venea preocuparea lui. Am folosi un limbaj foarte inexact dacă am spune că Dumnezeu îi lipsea. Nu numai că Dumnezeu nu-i lipsea spiritului său, dar sufletul lui simţea, dacă ne putem exprima astfel, o nevoie strictă de a se lipsi de Dumnezeu: nu putea suporta nici o interpretare teologică a lumii şi a omului."

[91] *Synthèse*, XXII-IV (Lettres de Charles Jundzill), *Blign.*, 102.

[92] *Polit.*, 3, 584. *Synthèse*, 22. *Inéd.*, 2, 165: „marea şcoală a lui Diderot". A se compara cu Strauss, care, deşi respingea şi el ideea îngustă pe care veacul al XVIII-lea şi-o făcea despre religie şi despre originea ei, îl reedita pe Reimarus, îl vulgariza pe Voltaire, traducea „Cina contelui de Boulainvilliers" şi „Testamentul părintelui Meslier".

[93] *Catech.*, 6. *Div.*, I, 160. *Inéd.*, 2, 331: „Adevăraţii pozitivişti sunt, astăzi, singurii ocrotiţi (de jugul catolic), întrucât ei au înlocuit ceea ce ceilalţi cred că au distrus"; etc.

[94] *Inéd.*, 3, 117 (către domnul de Tholouse, 15 Gutenberg 64).

satisfacție deplină, pentru întâia oară, tuturor tendințelor naturii atât de variate a omului"[95]. Înainte de toate, el furnizează un obiect acelei nevoi de adorație aflate în centrul naturii noastre. El concentrează „sentimentele, gândurile și faptele noastre în jurul Umanității", „singura veritabilă mare Ființă, ale cărei mădulare necesare suntem în mod conștient"[96]. Astfel, prin grija sa, „Umanitatea i se substituie definitiv lui Dumnezeu", iar dacă cultul ei nu va putea fi cu adevărat sistematizat decât după ce Dumnezeu va fi fost în sfârșit eliminat, această eliminare va fi, în final, pe deplin asigurată mulțumită acestei sistematizări[97]. Într-o zi, în biserica Notre-Dame de Paris, devenită „marele Templu occidental", „statuia Umanității va avea drept piedestal altarul lui Dumnezeu"[98] – al Dumnezeului învins, devenit „așternut picioarelor ei"[99]... Pozitivismul este esențialmente o „religie a Umanității"[100]. Aceasta e divinitatea, veritabila „mare Ființă" providențială, „noua Ființă supremă"[101], care trebuie să-l facă pe om să-l uite pe Dumnezeul absolut – Dumnezeul lui Avraam și al metafizicienilor –, nu numai „depășit", ci izgonit.

Într-una din conferințele sale din 1851, Comte nu se temea să-i opună în mod brutal „sclavilor lui Dumnezeu" pe „slujitorii Umanității". „În numele trecutului și al viitorului" îi invita pe cei din urmă, singurii capabili să organizeze „adevărata Providență", să-i îndepărteze de pretutindeni pe cei dintâi „ca fiind perturbatori și înapoiați"[102]. Doi ani mai târziu relua aceeași propoziție în *Catehismul pozitivist*, arătând astfel, o dată în plus, că nu doar necesitățile evoluției mentale dădeau naștere ultimei dintre religii. Câțiva discipoli englezi au fost șocați. Maestrul a trebuit să se explice în fața lor. La 6 Bichat 65 (8 decembrie 1853) îi scria lui Henri Dix Hutton:

Contrastând cu titlul de slujitori ai Umanității, denumirea de sclavi ai lui Dumnezeu a fost atunci menită să caracterizeze o opoziție hotărâtoare între adevărații pozitiviști și teologiștii oarecari, conform naturii fundamentale a respectivelor lor doctrine. Ființa relativă căreia i se consacră cei dintâi nu are decât o putere limitată, deși întotdeauna superioară forțelor noastre, individuale sau colective; impulsurile sale sunt reglate constant de legi ce pot fi pe deplin apreciate. Dimpotrivă, ceilalți

[95] Cf. Caird, p. 96.

[96] *Polit.*, 3, 618; I, 330 etc.

[97] *Catéch.*, 380. *Test.*, 9. *Polit.*, 3, 618; 4, 531. În ceea ce privește această substituire a lui Dumnezeu cu Umanitatea, misionarii pozitiviști „n-ar trebui niciodată să facă nici cea mai măruntă concesie": *Inéd.*, I, 275-6. Cf. 209 și 211.

[98] *Div.*, I, 2, 27.

[99] *Psalmul* 109, 1. (*N. t.*)

[100] *Appel*, XIII etc.

[101] *Polit.*, I, 329; 2, 63 etc.

[102] *Div.*, 1, 75 (11 Shakespeare 63). Comte se arată mulțumit de „această proclamație decisivă, care ar fi bine să fie răspândită", adaugă el, „la timpul potrivit".

adoră o Ființă absolută, a cărei putere este fără limite, astfel încât actele sale de voință rămân cu necesitate arbitrare. Dacă ar fi cu adevărat consecvenți, ar trebui, așadar, să se considere veritabili sclavi, supuși capriciilor unei puteri de nepătruns. Singur pozitivismul ne poate face în mod sistematic liberi, adică subordonați unor legi imuabile și cunoscute, care ne eliberează de orice autoritate personală. Acesta e contrastul decisiv ce caracterizează expresiile de care m-am servit de o parte și de cealaltă[103]...

Se vede că explicația nu era o dare înapoi, iar în anul următor, încheindu-și *Sistemul de politică pozitivă*, Comte excludea încă „inexorabil" din funcțiile de conducere ale cetății sale, fără discriminare, „ca fiind totodată înapoiați și perturbatori", „catolici, protestanți și deiști", pe scurt, „toți diferiții sclavi ai lui Dumnezeu"[104]. Chiar ideea de religie, care implică ideea de legătură, îi slujea pentru a proscrie credința într-o Ființă absolută ce-l smulge pe om din legăturile sale naturale: „În vreme ce protestanții și deiștii au atacat mereu religia în numele lui Dumnezeu, trebuie ca noi, dimpotrivă, să-l îndepărtăm în cele din urmă pe Dumnezeu în numele religiei"[105] – în numele acelei religii care-și găsește conceptul deplin în cultul Umanității.

Desigur, Umanitatea pe care Comte o propune adorației noastre nu este exact aceeași cu Umanitatea lui Feuerbach. Această „Mare-Ființă", acest „imens organism"[106] este, într-adevăr, alcătuit din ființele care suntem, cuprinde într-adevăr indivizi din toate generațiile, dar nu-i reține pe toți în sânul său. Ea este doar „ansamblul continuu al ființelor convergente"[107]. Criminalii

[103] *Hutton*, 8-9. Comte adaugă, e adevărat, că expresiile lui „nu se aplică, de altminteri, decât pretenției de a guverna afacerile *terestre*, incompatibilă de acum cu orice preocupare teologică. Teologiștii mei sinceri, ce-și mărginesc astăzi credința la a îndruma căutarea mântuirii *cerești*, nu sunt în nici un fel atinși de acești termeni..." Dar această concesie, dincolo de faptul că n-ar putea cu nici un chip să mulțumească un credincios (căci ea este o expulzare nedisimulată), trebuie înțeleasă ca una dintre acele „măsuri prudente" pe care le recomanda față de anumiți „teologiști" și pe care le distingea cu mare grijă de o „ipocrizie degradantă". Cf. *Circ.*, 41 etc. Alți pozitiviști vor tinde spre scopuri analoage, de exemplu dl Jean Coutrot, „Lettre d'invitation à une recherche collective visant à étendre aux problèmes des l'homme individuel et social – la connaissance solide que nous avons déjà de l'univers des choses", *Entretien sur les sciences de l'homme, un essai collectif de coordination, document nº I*, 1937, p. 28. Vezi și Comte, *Polit.*, 4, 534.

[104] *Polit.*, 4, 533.

[105] *Inéd.*, 2, 107; și 89: „Într-o conversație liberă înainte de cină, în mijlocul pădurii Saint-Germain, am putut constata, în sfârșit, că folosirea sistematică a indispensabilului cuvânt religie și al derivatelor sale nu-l mai deranjează pe dl Littré, foarte afectat chiar de speranța de a-l îndepărta în cele din urmă pe *Dumnezeu*, socotit ireligios" (către Laffitte, 17 Shakespeare și 11 Descartes 61). Pentru conceptul comtian de religie: *Polit.*, 2, cap.1.

[106] *Cours*, 6, 810-1: „imensă și veșnică unitate socială".

[107] *Polit.*, 4, 30.

sunt excluşi din el, chiar şi aceia dintre ei pe care-i numim mari oameni: precum Nero, Robespierre, Bonaparte, „toţi cei care distrug armonia umană“[108]; la fel „paraziţii“, simpli „producători de gunoi“, „care nu le-au transmis succesorilor lor nici un echivalent a ceea ce au primit de la înaintaşi“. Sunt incluşi în el numai cei care s-au dovedit apţi de „asimilare“, adică „ansamblul oamenilor care au cooperat la marea lucrare umană, cei care se prelungesc în noi, pe care noi îi continuăm, cei cărora le suntem cu adevărat îndatoraţi“[109]. Concepţie poate mai puţin aristocratică decât a devenit la unul sau altul dintre discipolii de mai târziu, dar diferită totuşi de cea a lui Feuerbach, mai puţin vagă, mai puţin „umanitară“ şi totodată mai deliberat religioasă decât a lui. În plus, Patria şi „Occidentalitatea“ ocupă în ea un loc intermediar ce nu apare la filozoful german[110]. De o parte şi de cealaltă însă, Umanitatea joacă totuşi acelaşi rol în raport cu „vechiul Dumnezeu“. „În ea, spune Auguste Comte, trăim, ne mişcăm şi suntem[111].“ Ea este „centrul simpatiilor noastre“. Cei cărora le-a câştigat inima nu se mai întorc la vechea sclavie (Feuerbach, în limbajul lui hegelian, spunea: vechea alienare). Sunt cuceriţi pentru totdeauna de „adevărata religie“.

În 1847 Comte ţinuse o serie de conferinţe ce au constituit baza *Discursului despre ansamblul pozitivismului*. Câţiva ani mai târziu, făcând aluzie la acele conferinţe, unul dintre auditori, doctorul Robinet, se exprima astfel: „În acele ceasuri binecuvântate, în care se vesteau destine atât de mari, am simţit suflul Umanităţii, i-am întrevăzut realitatea, măreţia, ne-am prosternat înaintea ei, iar sfântul entuziasm al credinţei demonstrate s-a aprins pentru totdeauna în inimile noastre.“[112] În generaţia următoare, un alt pozitivist fervent, E. Sémerie, pe care macstrul îl adoptase pentru a-l înlocui în preajma sa pe „nefericitul Jundzill“, se adresa catolicilor şi le spunea:

Avem credinţa ce inspiră marile fapte şi curajul ce îndeamnă la împlinirea lor. Miresmelor tămâiei voastre şi acordurilor cântecelor voastre le opunem sărbătorile

[108] *Inéd.*, 3, 114.

[109] *Polit.*, I, 411; 2, 62, *Catéch.* 66-70. Cf. Gouhier, *La Vie d'Auguste Comte*, p. 260; Maurras, *L'Avenir de l'intelligence*, p. 130 – Expresia „producător de gunoi“ figura în *Catehism*; Comte permite s-o înlocuiască cu un cuvânt de „mai de bun-gust“, în urma unei observaţii prezentate de „una din doamnele noastre pozitiviste“: *Div.*, I, 2, 300.

[110] *Appel*, 25. *Polit.*, 2, 83: „Patria pregăteşte Umanitatea, iar egoismul naţional predispune la iubirea universală.“

[111] Cf. *Faptele apostolilor* 17, 28: „În El trăim, ne mişcăm şi suntem“. Auguste Comte preia în mai multe rânduri citate biblice şi aplică referinţele la Dumnezeu conceptului de „Umanitate“. Vezi şi nota 99. (*N. t.*)

[112] Robinet, *Notice sur l'œuvre et la vie d'Auguste Comte*, 1864, p. 271.

fastuoase ale Umanităţii în cetatea sfântă a Revoluţiei; cultului lui Dumnezeu, cultul femeii şi al marilor oameni care ne-au făcut ceea ce suntem; misticismului îngust al catolicismului, nobila activitate a cetăţeanului şi patriotismul entuziast al Republicanilor din 92. Vom convinge bărbaţii, vom convinge femeile, şi nu-i departe ziua în care vom intra ca stăpâni în templele voastre părăsite, ducând, deasupra capetelor noastre, steagul Umanităţii triumfătoare[113].

Mai aproape de noi, venind din cu totul altă direcţie socială şi spirituală, „un tânăr patrician, Léon de Montesquiou, transfigurat de lectura lui Auguste Comte[114]“ şi devenit unul dintre „executorii lui testamentari“, expunea, ca un adevărat credincios, „consacrările pozitiviste ale vieţii umane“[115]. Se ştie ce influenţă profundă a avut asupra unui grup de spirite active. Unul dintre cei aflaţi, ca şi el, sub aceeaşi influenţă, Antoine Baumann, afirma, ca şi el, că în sfârşit „şi-a aflat odihna spiritului şi a inimii“ în ziua în care şi-a însuşit „opera marelui gânditor“[116]. Şi mai aproape de noi încă, întreaga operă a unui Alfred Loisy se vrea, la urma urmei, verificarea prin istorie a adevărului, proclamat de Feuerbach şi de Comte, că omenirea, prin multiplele forme de cult pe care le-a inventat, s-a adorat întotdeauna pe ea însăşi. Lucrările perioadei sale moderniste, dominate de un punct de vedere „intelectualist“ şi critic, lăsaseră un gol în sufletul acestui preot şi, în nevoia sa de a găsi din nou o credinţă, el s-a întors, dacă nu spre maestrul pozitivist, măcar spre o doctrină analoagă cu a lui[117]. Nemulţumit să constate, ca istoric, că religia este „un fenomen în primul rând social“, mărturiseşte, în calitate de credincios,

[113] Sémerie, *Positivistes et catholiques* (1870), p. 135: citat de Grüber, *op. cit.*, pp. 150-151. Comte îi încredinţase lui Sémerie lucrarea despre Diderot cu care fusese însărcinat mai întâi Jundzill: către Audiffrent, 15 Cezar 69 (*Div.*, 391-392).

[114] Charles Maurras, *La Contre-révolution spontanée*, p. 122.

[115] Această lucrare urmează cărţii *Système politique d'Auguste Comte* a aceluiaşi autor (Paris, N. L. N.). La 23 februarie 1907, trimiţându-i unui prieten *Testamentul* lui Auguste Comte: „Nu vă trimit o carte obişnuită. Îmi stă la inimă ori, mai degrabă, îi datorez un pic din sufletul meu... Îl veţi judeca pe omul în intimitatea căruia trăiesc de patru ani. Îi datorez mult (din sufletul meu).“ Avea pe masa lui cele două portrete, al lui Comte şi al Clotildei de Vaux (Doa de Coudekerque-Lambrecht, *Léon de Montesquiou*, N. L. N., 1925, pp. 173 şi 178).

[116] *La Vie sociale de notre temps, opinions et rêveries d'un positiviste* (1900), pp. 1-2. De acelaşi: *La Religion positive* (1903).

[117] „Nu am avut niciodată cea mai mică intenţie să-l dublez pe Auguste Comte şi nu m-am inspirat din el“, a declarat domnul Loisy în 1922 (cf. *Mémoires*, vol. 3, 1931, p. 419). Aşadar, aici e vorba despre o influenţă generală, nu de o filiaţie propriu-zisă. Fără a vrea să ne amestecăm în misterul sufletelor, să adăugăm că domnul Loisy pare să fi păstrat până la sfârşit mai mult spirit religios – şi poate mai multă credinţă creştină – decât lasă să transpară lucrările sale critice. Credem că o ghicim din anumite reacţii ale lui în faţa unor studii de inspiraţie raţionalistă sau scientistă. În orice caz, misticismul său are un alt accent decât cel al lui Comte.

că „sacrul nu este altceva decât socialul", şi, fără a se alătura literal cultului pe care Auguste Comte „a vrut să-l întemeieze", se străduieşte să construiască sau să viseze acea „religie a Umanităţii" care, spune el, „a fost pregătită dintotdeauna"[118].

Şi mai semnificativă încă, fiindcă aparent e mai paradoxală, este atitudinea adoptată de unul dintre filozofii noştri cei mai militanţi, Alain. Odată cu el, nu numai critica istorică, ci şi critica raţională însăşi depune armele. Autor al lucrării *Cetăţeanul împotriva puterilor*; omul pentru care spiritul este „cel ce-şi bate joc" şi pentru care „a gândi înseamnă a spune nu"; cel care vede în îndoială şi în refuzul de a se supune cununa înţeleptului; care vrea „să depăşească religia prin filozofie"; care, pe deasupra, admiră bucuros Biblia şi afirmă că *Imitatio*[119] „nu face nicidecum parte dintre cărţile sale"[120] – Alain face din Comte maestrul şi aproape dumnezeul său. Din cele zece volume ale *Cursului* şi ale *Politicii* el face breviarul său[121], admirând rigoarea istoriei omenirii care se găseşte în ele[122]. Asta fiindcă, sătul să distrugă mereu, aspiră şi el, fără îndoială, să întemeieze. Fiindcă Auguste Comte îi permite, crede el, să umple golul creat în el de critică, fără a-l constrânge să restaureze nimic dintr-o transcendenţă pe care a spulberat-o. „Fiziologia religiilor" pe care i-o furnizează Comte îi va îngădui să viseze, la rândul său, un nou catolicism, întemeiat pe ştiinţă, despuiat de toate „credinţele fantastice". Specu-

[118] *La Religion* (a II-a ed., 1924). *Religion et Humanité* (1926). Cf. pp. 7-12, 20-27, 234, 246; p. 50: „În religii s-a degajat, puţin câte puţin, noţiunea spirituală de umanitate, noţiune esenţialmente religioasă şi care, ajungând să se definească, va defini totodată religia moştenitoare a tuturor religiilor care au pregătit-o." *La Crise morale du temps présent* (1937).

[119] Este vorba despre *Imitatio Christi* (în traducere românească „Imitaţiunea lui Cristos"), atribuită în mod obişnuit călugărului Thomas a Kempis, mort în anul 1471. *Imitaţiunea* este tratatul cel mai reprezentativ al curentului *Devotio moderna* şi a exercitat o influenţă masivă asupra spiritualităţii catolice până la începutul secolului al XX-lea. (*N. t.*)

[120] *Les Aieux*, p. 305; *Propos sur le christianisme*, pp. 24 şi 170; *Histoire de mes pensées*, p. 250 etc. Alain mai este şi cel căruia i-a fost subliniat temperamentul individualist până la extrem şi cel al cărui spirit a fost definit ca „un idealism al voinţei"; cel care vrea ca ministrul să fie neîncetat controlat de deputat, deputatul de către alegător; cel care ironizează tipul „politehnicianului", care pretinde să nu credem niciodată că ştim ceva, ci să ne reinventăm, de fiecare dată, gândirea. Pe scurt, el pare, în toate cele, opusul desăvârşit al lui Comte.

[121] *Liturgia orelor* în Biserica Catolică sau, pe scurt, „Breviarul" – în care rugăciunile sunt repartizate în funcţie de toate unităţile timpului liturgic – obligă persoanele consacrate şi în special preoţii catolici la recitarea acestei rugăciuni oficiale în cel puţin trei momente ale zilei. (*N. t.*)

[122] *Histoire de mes pensées*, pp. 139-145. *Abrégés pour les aveugles*, pp. 99-175; etc. Când e vorba de Comte, chiar de faptele cele mai bine atestate ale existenţei lui sau de trăsăturile cele mai vădite ale caracterului său, Alain îşi pierde orice spirit critic; de exemplu, criza de nebunie n-a fost decât „o stare de oboseală care a dat ocazia unei bolţi mintale" (*Abrégés*, p. 99; cf. *Idées*, p. 292); etc.

laţiile lui Comte îl vor ajuta „să-i reţină pe zei pe pământ" şi să se stabilească definitiv în „imanenţă". Acesta e „marele secret" care dă socoteală de o supunere atât de stranie la prima vedere[123]... În cazul lui Georges Deherme nu mai e vorba de supunere, ci chiar de vrajă. Comte este „un geniu, un erou, un sfânt"; e „cel mai mare dintre oameni", „cel mai pur şi cel mai potrivit sol al sufletului apostolic al Franţei universale"; „gândirea sa conţine totul", el oferă „învăţătura mântuitoare", iar religia pe care o întemeiază va marca secolul XX. Pentru că toate „gândurile lui duc spre umanitate..."[124] În fine, pentru a nu mai da decât un exemplu, de această dată foarte apropiat de noi, şi într-un alt stil, mărturia următoare ne va arăta că credinţa pozitivistă nu s-a răcit şi că subzistă, exact la fel, peste diferenţele de epocă şi de mentalitate. „Din punct de vedere obiectiv, scria dl Jean Coutrot în chiar ajunul acestui război, singura fiinţă ce depăşeşte individul, e specia lui, purtătoare... a acestei extraordinare facultăţi în plus, care-i permite omului să întreacă animalele. Există aici o prelungire stimulantă a atitudinii umaniste. Putem încerca să deviem sentimentul religios către specie, după cum marxiştii au căutat să-l îndrepte către lupta de clasă, dictatura proletariatului sau organizarea producţiei industriale."[125]

Astfel, la discipoli ca şi la maestru, astăzi ca şi ieri, pozitivismul reprezintă mult mai mult decât o doctrină comparabilă cu oricare alta. Fiind „adevărata filozofie", el este şi „adevărata religie". Pentru a scăpa de orice revenire ofensivă a teologismului, spiritul pozitiv şi-a găsit reduta. El s-a plasat „pentru totdeauna sub dreapta stăpânire a inimii"[126]. Puţin importă amănuntul ceremoniilor organizate odinioară în jurul fotoliului Clotildei de Vaux: chiar şi în afara drept credincioşilor puri, care i se supun în mod ritual, pozitivismul îşi are credincioşii şi cultul său, întrucât îşi are idolul său. Locul lui Dumnezeu e ocupat în întregime.

[123] *Propos sur le christianisme*, p. 129. *Histoire de mes pensées*, pp 243 şi 281; cf. p. 144 : „Acest torent de idei, absolut noi şi necunoscute, mă împingea în plin viitor şi mereu pe pământ...". Dublat de Hegel, Comte îl smulge din „purgatoriul metafizic" (p. 145).

[124] *Aux jeunes gens: un maître, Auguste Comte; une direction: le Positivisme* (1921); *Le Positivisme dans l'action* (1923) etc.

[125] *Loc. cit.*, p. 136: Câteva semne ar da totuşi de bănuit că autorul acestor rânduri ar fi luat, în final, în considerare, ca posibilă, o depăşire a pozitivismului.

[126] *Polit.*, I, 8 şi 37.

CAPITOLUL II

CREŞTINISM ŞI CATOLICISM

În filozofia istoriei, Auguste Comte se află constant în faţa marelui eveniment creştin. E limpede că nu-i atribuie, ca doctrină, nici o valoare de adevăr. Dar cum îi judecă spiritul! Punctele de vedere generale expuse aici ne fac deja să o ghicim. Cu toate astea, judecata lui nu e simplă. O nuanţează şi aproape o răstoarnă, după cum creştinismul îi apare, când în stare pură, în toată virulenţa principiului său monoteic, când mai mult sau mai puţin alterat, corectat, neutralizat de o altă inspiraţie. Într-un cuvânt, crede că poate să pună între creştinism şi catolicism o opoziţie care să-i permită, condamnându-l pe cel dintâi, să-l exalte totuşi pe al doilea, sau ceea ce consideră el drept creştinism, şi chiar să meargă până la a căuta o alianţă provizorie cu conducătorii lui.

I

Creştinismul antisocial

De-a lungul primelor trei veacuri ale istoriei sale, cele mai nobile spirite ale lumii romane au încercat un dezgust profund faţă de noua religie ce pretindea să le cucerească. Vehicul deosebit de puternic al „credinţei monoteice" şi al nenumăratelor rele ce-o însoţesc, creştinismul merita într-adevăr blamul lor. „Neputând, atunci, să judece sistemul decât în funcţie de doctrină, ei n-au şovăit deloc să respingă, ca inamic al neamului omenesc, o religie provizorie ce situa desăvârşirea într-o izolare celestă. Instinctul modern dezaprobă şi mai mult o morală care declară înclinaţiile generoase ca fiind străine de natura noastră, care nu cunoaşte demnitatea muncii, până într-acolo încât s-o facă să izvorască dintr-un blestem divin, şi care consideră femeia drept sursă a tuturor relelor." El nu se poate obişnui cu acest continuu gând al morţii pe care creştinismul îl inculcă credincioşilor săi şi care-i face să dezerteze de la sarcinile vieţii prezente. Dacă, în vremea noastră, o asemenea religie a întrunit totuşi „menajamentele conservatorilor prudenţi", acest fapt nu s-a petrecut „decât în măsura în care a fost imposibil să-i fie substituită o concepţie mai bună despre lume şi despre om, pe care n-o putea aduce decât o lentă ascensiune a spiritului pozitiv", şi fiindcă efectele îi erau într-o anumită măsură controlate. Dar, în ea însăşi, în fond, ea este imorală, iar dacă am merge de-a dreptul la esenţial, am spune: „caracterul său imoral" este „inerent naturii sale antisociale"[1].

Creştinismul este de două ori antisocial: prin concepţia lui despre om şi prin concepţia despre mântuire; sau, dacă vrem, prin doctrina şi prin morala lui, prin ontologia şi prin atitudinea lui practică. Una este „anarhică", cealaltă este „egoistă"; Amândouă se află, de altfel, în strânsă legătură, anarhismul doctrinei antrenează în mod fatal egoismul practicii, astfel încât nu le mai putem trata separat.

Să nu căutăm la Comte nimic care să se asemene, nici măcar pe departe, cu acele doctrine recente care, deşi dezaprobă individualismul, vor să stabilească o tensiune salutară între elementul „personal" şi elementul „comunitar",

[1] *Catéch.*, 12-13; *Div.*, 1, 259. *Polit.*, 3, 412.

sau chiar văd în cel de-al doilea una din trăsăturile inerente ale celui dintâi. Cuvântul comunitate este absent din vocabularul lui. Cât despre „personal", el îl consideră drept sinonim al lui „individual", şi aproape întotdeauna într-o accepţie clar peiorativă. Întreg scopul pozitivismului, spune el, de pildă, este cel de a depăşi „instinctele personale", de a substitui „punctul de vedere social punctului de vedere personal" ce prevalase până atunci în mod nefericit[2]. „Nu mai puţin sfinţi, în felul nostru, decât primii creştini, noi trebuie să ne concentrăm atenţia şi ambiţia asupra vieţii reale, mai întâi obiectivă şi apoi subiectivă, odinioară disprețuită în favoarea unei existenţe himerice: ei au fost esenţialmente personali, noi vom fi eminamente sociali."[3] Marea greşeală a teologismului a fost, într-adevăr, aceea de a fi consacrat, „prin suscitarea unor observaţii pur interioare", „personalitatea unei existenţe care, legându-l direct pe fiecare de o putere infinită, îl izola profund de Umanitate"[4]. „Acest constant caracter personal aparţine", prin sursa lui şi cu o energie directă, „gândirii teologice", dar el străluceşte cu toată forţa sa abia în monoteism. Acolo se află, putem spune, răul radical: acea legătură a fiecărui om cu Dumnezeu, care „amplifică peste măsură tipul uman", care face din fiecare om un absolut asemeni lui Dumnezeu însuşi şi care-l împinge să-şi subordoneze lumea[5]. De aici vine acea „deşănţare a aspiraţiilor monoteice", de aici „acele utopii anarhice"[6] de care suferim astăzi. Fiindcă teologia i-a transmis răul ei metafizicii. Concret, în alţi termeni, personalismul religiei creştine este cel ce a dat naştere personalismului filozofiei moderne, acea filozofie a cărei „gândire dominantă este în mod constant gândirea eului", toate celelalte existenţe fiind învăluite în chip neclar într-o concepţie negativă, vagul lor ansamblu constituind non-eul, în timp ce „noţiunea de noi" nu dobândeşte „nici un loc direct şi distinct..."[7]

Spunem bine: greşeala aparţine religiei creştine mult mai mult decât spiritului teologic în general. Nici fetişismul şi nici chiar politeismul nu dădeau

[2] *Synthèse*, 25-6. *Inéd.*, 2, 320.

[3] *Inéd.*, 3, 290.

[4] *Catéch.*, 166-7. La fel, după Enfantin, *La Vie éternelle*, credinţa ce-l leagă pe credincios de Dumnezeu îl dezleagă de aproapele său (Charléty, *Histoire du saint-simonisme*, p. 322).

[5] *Polit.*, 4, 526; 3, 444, şi 166. Cf. Alain, *Histoire de mes pensées*, pp. 141-142: „Că despre monoteism... el este deja spiritul metafizic, spiritul ce raţionează fără materie, spiritul care impune societăţii şi naturii propriile lui legi cu totul goale." Comte se opune aici foarte direct principiului augustinian, formulat adesea în tradiţia creştină, de exemplu de Sf. Albert cel Mare, *Summa theologiae*, partea a doua, 2, 6, 2: *Inter mentem hominis et Deum nihil est medium* [Între mintea omului şi Dumnezeu nu există nici un intermediar].

[6] *Polit.*, 3, 336. *Div.*, 1, 200.

[7] *Disc.*, 85.

o asemenea importanţă persoanei umane. Politeismul presimţise cel puţin existenţa naturală a unor înclinaţii generoase care-l ţin pe individ prins în marele corp social. Dar credinţa monoteistă, căreia creştinismul îi asigură pentru o vreme triumful, nu vede în orice „înclinaţie altruistă" decât principiul unei „diversiuni vinovate, interzisă adevăratului evlavios în numele intereselor sale mai bune, întotdeauna strict personale". Aşadar, cu precădere în ochii acestei credinţe, este adevărat să spunem că „viaţa socială nu există". Ea nu există întrucât nu oferă nici un scop care să-i fie propriu: societatea umană nu reprezintă pentru credincios „decât o simplă aglomerare de indivizi, a căror reunire este aproape la fel de întâmplătoare pe cât de trecătoare, şi care, preocupaţi fiecare numai de mântuirea proprie, nu-şi imaginează participarea la cea a altuia decât ca pe un mijloc puternic de a o merita mai mult pe a lor"[8]. Acest „egoism creştin" e încă şi mai bine înţeles dacă ne gândim că reproduce „egoismul absolut de tip suprem". El este calchiat după „egoismul divin"[9]. El este cel care, de exemplu, îi dicta Sfântului Petru „maxima caracteristică: Să ne socotim străini sau exilaţi pe pământ"[10]. El dezvoltă o „obişnuinţă continuă a calculelor personale", care merge până la modificarea, cu timpul, a tendinţelor naturii umane, dându-i chiar „în toate privinţele, pe calea unei afinităţi treptate, un exces de circumspecţie, de prevedere şi, în cele din urmă, de egoism, pe care organizarea lui fundamentală nu îl cerea şi care, în consecinţă, se va putea micşora într-o zi, sub un regim mental mai bun"[11]. Pe scurt, „apel continuu şi exagerat la spiritul de pur egoism" – acest cuvânt ce revine întruna în actul de acuzare pe care Comte îl aduce prin toate lucrările sale –, morala creştină „tinde să atrofieze, prin lipsa unei exercitări adecvate, cea mai nobilă parte a organismului nostru moral".

Să nu se obiecteze că, dimpotrivă, creştinismul este religia iubirii fraterne şi, prin urmare, a întrajutorării sociale, tocmai el, a cărui poruncă principală este aceea de a-ţi iubi aproapele ca pe tine însuţi. Pentru că, la baza acestei „mari formule", se ascunde aceeaşi trăsătură de calcul personal: „nu numai că în acest fel, în loc să fie înăbuşit, egoismul este aprobat, dar este şi ataşat direct de motivaţia pe care este întemeiată această regulă: *de dragul lui Dumnezeu*, fără nici o simpatie umană, pe lângă faptul că o asemenea iubire se reducea de obicei la teamă"[12]. Avem aici un bun exemplu al acelor „fanfaronade creştine", al acelor „fanfaronade evanghelice" care fac paradă de

[8] *Polit.*, 3, XXXV, („Scrisoare către ţar"), 446. *Disc.*, 87.
[9] *Polit.*, 2, 110 ;3, 447. *Div.*, 13, 2, 43.
[10] *Catéch.*, 71.
[11] *Disc.*, 86-7.
[12] *Catéch.*, 281.

sentimente admirabile, dar care, în fond, nu conţin nimic serios. La fel şi acel sublim precept al iertării jignirilor: „atunci când creştinii şi-au atribuit privilegiul" acestui precept, el era de mult „practicat pe scară largă, în special de Alexandru şi Cezar": în timp ce ei înşişi, pretinzând printr-o supralicitare pe cât de condamnabilă pe atât de imposibilă să împingă iertarea până la uitare, îşi dezmint de îndată pretenţia, „proscriind pentru totdeauna naţiunea evreiască pentru a răzbuna o singură victimă..."[13]

La urma urmei, învăţătura creştină este şi mai defavorabilă „sociabilităţii decât inteligenţei... Atotputernicia" lui Dumnezeu, pe care o situează în vârful tuturor lucrurilor, „consacră mai degrabă" „egoismul decât stupiditatea, mai întâi în tipul divin, apoi printre adoratorii săi". Ea era, aşadar, incapabilă să se înalţe prin ea însăşi „la nivelul concepţiilor sociale". Nu putea face loc „solicitudinilor civice". „Spiritul ei propriu era cu necesitate personal, fie în ce priveşte scopul propus ansamblului fiecărei existenţe, fie prin afectivitatea reprezentată ca dominantă." De aceea, modelul existenţei creştine nu se va realiza pe deplin decât la „singuraticii din Tebaida". Este un model de existenţă anarhică, care respinge orice influenţă socială, înlătură orice interes uman şi dizolvă viaţa publică[14]. Omul care se crede într-un raport direct cu o Fiinţă absolută nu poate fi decât un ferment de dezagregare socială. El este înălţat de un soi de „avânt abstract" ce contracarează neîncetat „ordinea colectivă" şi ignoră orice solidaritate. El nu ştie să le recunoască în timp şi nici în spaţiu: să ne gândim la „nedreptatea creştină" faţă de trecutul greco-roman, nedreptate ce se extinde, de asemenea, „până la antecedentele iudaice". Creştinismul nu are simţul continuităţii, care este o parte a simţului relativităţii şi una dintre caracteristicile esenţiale ale simţului social. Orgolios în ideea pe care o are despre sine însuşi, el dezvoltă orgoliul în adepţii săi, favorizând la ei această răzvrătire a spiritului împotriva inimii, adică a instinctelor personale împotriva instinctelor colective, care se află la sursa profundei anarhii a lumii moderne. Anarhie socială, anarhie

[13] *Div.*, I, 169. *Polit.*, 3, 413. *Inéd.*, 2, 371.
[14] *Polit.*, 3, 445, 451, 454: 4, 8, 93. Cf. Caird, p. 163. A se compara cu d'Holbach, *Système social*, cap. III, despre „Dumnezeul creştinilor": „Dumnezeul mizantrop, în lecţiile sale lugubre şi nesociabile, pare să fi ignorat cu totul faptul că le vorbea unor oameni ce trăiau într-o societate. Ce ne spune, de fapt, morala lui, atât de lăudată de către cei care n-au cercetat-o niciodată cu atenţie? Ea ne sfătuieşte să fugim de lume etc.", sau *Le Christianisme dévoilé*, c. 14. De comparat şi cu Rousseau : dacă şi el crede că creştinismul în stare pură este defavorabil „societăţilor particulare", întrucât „slăbeşte forţa resortului politic", cel puţin susţine că el este „foarte avantajos pentru societatea generală"; el nu face din Evanghelie „religia cetăţeanului", dar vede în ea „religia omului". *Contrat social*, I, 4, c. 8; *Première lettre de la montagne* etc.

intelectuală[15]: el este responsabil şi de una, şi de cealaltă; dacă ar fi să domnească mai departe, „o agitaţie mistică ar antrena omul şi Umanitatea în veşnice fluctuaţii sau în divagaţii nesfârşite..."[16]

[15] S-ar putea spune şi: „anarhie literară"; aşa desemnează Comte romantismul timpului său, *Cours*, 4, 18, notă.

[16] *Catéch.*, 360. *Synthèse*, 26. *Polit.*, I, 19. *Test.*, 114. Cf. *Polit.*, 3, 453: „Doctrina monoteică a fost întotdeauna mai ostilă continuităţii decât solidarităţii, după reprobarea necesară a tuturor înaintaşilor noştri politeişti şi fetişişti. Adoptarea antecedentelor ebraice tindea să compenseze această ruptură anarhică a filiaţiei umane, dacă ingratitudinea creştinilor faţă de evrei n-ar fi neutralizat această legătură artificială." *Circ.*, 28: „Instinctul continuităţii, principal atribut al sociabilităţii noastre, a fost de la început profund denaturat de catolicism, a cărui ascensiune brutală a respins toate antecedentele noastre greco-romane."

II
Isus şi Sfântul Pavel

Deşi se exprimă, după cum am văzut, în formulele cele mai clare, gândirea lui August Comte referitoare la creştinism este atât de şocantă pentru simţul istoric ca şi pentru sentimentul creştin, încât un număr de spirite lucide refuză s-o vadă. Aşa se face că Emile Faguet îl punea pe Comte să spună: „În principiul ei, morala creştină e a noastră, e excelentă; dar, în degradarea ei, e imorală"; tot răul ar veni de la „deformarea modernă" pe care a suferit-o, părăsind puţin câte puţin acel „să vă iubiţi unii pe alţii" pentru acel „înfăptuiţi mântuirea voastră"[17], devenind din umană ascetică, trecând de la *Evanghelie* la *Imitatio*[18]. E greu să fii mai inexact şi mai neinspirat în alegerea termenilor: se ştie precis că August Comte avea pentru *Imitatio* admiraţia cea mai vie, în timp ce s-a străduit mereu să denigreze *Evanghelia* cu un fel de îndărătnicie duşmănoasă. El vorbeşte cu dispreţ despre „vagul mental şi moral" ce caracterizează Evangheliile[19] şi nu le citează niciodată preceptele fără să le critice pe dată, deşi nu pregetă să transpună unul sau altul dintre ele[20].

Această ostilitate sistematică vizează, înainte de toate, însăşi persoana lui Isus. Se ştie că religia instituită de Comte lasă un spaţiu larg cultului marilor oameni. *Calendarul pozitivist* îi cinsteşte, rând pe rând, cu un eclectism generos, după luni şi zile. Aceşti binefăcători ai omenirii nu sunt numai oameni de ştiinţă sau gânditori, mari conducători sau mari politicieni; printre ei se află şi întemeietori de religii. Dar, în această listă ce cuprinde numele lui Confucius, Moise, Mahomed, am căuta în zadar numele lui Isus. Într-o primă întocmire a *Calendarului*, în 1848, Comte se gândise mai întâi să-l facă pe Isus „adjunctul sfântului Ioan Botezătorul", „dar mi-am dat seama

[17] Cf. *Ioan* 13, 34 şi *Filipeni* 2, 12. (*N. t.*)

[18] Faguet, *op. cit.*, pp. 326-327.

[19] *Polit.*, 3, 409. Un discipol, Georges Deherme, va scrie: „Creştinismul... exaltă individul, adică instinctul, şi se abate de la raţiunea socială... Toate seminţele de răzvrătire, de discurs combativ şi de dezmăţ sentimental se află în Evanghelie" (*Aux jeunes gens*, p. 95).

[20] *Polit.*, 2, 71: „Fiecare generaţie trebuie să îi transmită gratuit următoarei, ceea ce a primit gratuit de la precedenta."

curând, avea el să scrie, că nu merita nici măcar această poziție umilă". Unui discipol care se mira de acest lucru îi va răspunde că în această privință a luat „o hotărâre irevocabilă" și că menține „excluderea lui totală"[21]. „Întemeietorul religiei Umanității" afirmă că „va privi întotdeauna, ca pe o obligație sfântă, dreapta preamărire a ansamblului înaintașilor săi", că nu s-ar considera achitat de această datorie dacă ar neglija să celebreze până și ceata anonimă a întemeietorilor fetișismului[22]. Dar îl ignoră sistematic pe cel mai mare dintre premergătorii lui. Când trebuie să-l desemneze, folosește de obicei o perifrază. Fiindcă refuză să recunoască în Isus, oricât de indirect, un precursor. „Acest personaj", care n-a fost decât un „aventurier religios", nu i-a adus nimic omenirii. Era „în esență, un șarlatan"[23]. Nu trebuie văzut în el decât un „fals fondator", un „pretins fondator", un „fondator neautentic", „a cărui lungă apoteoză dă naștere acum unei tăceri definitive"[24].

Aportul lui Cristos ar fi fost pur distrugător dacă n-ar fi fost corectat aproape imediat de Sfântul Pavel. Acesta, dimpotrivă, face obiectul unui cult fervent din partea lui Comte. El este „marele", „admirabilul", „incomparabilul Sfânt Pavel". E adevărat că împarte acest ultim titlu cu un număr de alți mari oameni[25]. Împreună cu Cezar și Carol cel Mare, este unul dintre cei trei principali întemeietori occidentali, a căror memorie trebuie să fie

[21] *Div.*, I, 512-3, (către Hutton 20, Descartes 65). Se discutase despre acest lucru în Societatea pozitivistă; Littré ar fi vrut ca numele lui Isus să fie pus în calendar; *Notes sur Auguste Comte par un des ses disciples* (1909), p. 164.

[22] *Polit.*, 3, 204.

[23] Impermeabilitatea lui August Comte față de spiritul Evangheliei ne face să ne gândim la aceste vorbe pe care Claudel i le atribuie lui Iuda: „Toată nenorocirea mea este că nici un moment nu am putut să-mi pierd facultățile de control și de critică. Așa sunt eu. Așa sunt oamenii din Iscariot. Un soi cu mult bun-simț. Când aud spunându-se că trebuie să întorc și obrazul stâng și să plătesc pentru un ceas de muncă la fel de mult cât pentru zece și să-mi urăsc tatăl și mama și să las morții să-și îngroape morții și să blestem smochinul că nu produce caise în luna martie și să nu ridic ochii la o femeie frumoasă și această continuă sfidare a bunului simț, a naturii și a echității, evident că iau în calcul elocvența și exagerarea, dar nu-mi place, mă simt ofensat. Există în mine un apetit pentru logică sau, dacă vă place mai mult, un fel de bun-simț, care nu e satisfăcut. Un instinct al măsurii. Așa suntem toți în cetatea Iscariot. În trei ani nu am auzit nici măcar umbra unei discuții rezonabile..." „Mort de Judas", *Figures et Paraboles*.

[24] *Catéch.*, II, 353, 358. *Div.*, I, 513. *Polit.*, 3, 356; 413: „Aceia care, de mai multe secole, admirau simplu devotamentul real al lui Curtius și al lui Decius aveau să disprețuiască ficțiunea puerilă pentru care abnegația personală consta în a pătimi moartea cu certitudinea de a învia după trei zile." Oare nu e locul să ne amintim vorba indignată a lui Rousseau despre aceste „joase și neghioabe interpretări pe care i le dau lui Isus Cristos" oamenii care se cred superiori?

[25] Aristotel, Mahomed, Carol cel Mare, Hildebrand, Sfântul Bernard, Richat. *Polit.*, 2, 121, 321; 3, 428, 470, 478, 484, 485.

celebrată solemn în fiecare an. „În ciuda apoteozei sale teologice", n-am știut încă să-l apreciem la justa lui valoare[26]. Prima sa binefacere constă în „doctrina sa generală despre lupta permanentă dintre natură și har": construind această doctrină, el „schițează cu adevărat, în maniera sa, ansamblul problemei morale... Fiindcă această prețioasă ficțiune compensa provizoriu incompatibilitatea radicală a monoteismului cu existența naturală a înclinațiilor generoase ce împing toate făpturile să se unească una cu alta în loc să se consacre în mod izolat creatorului lor". Dar, într-un mod mai direct, a știut „să întreacă, prin sentiment, concepția despre Umanitate, în această imagine emoționantă, dar contradictorie: «Noi toți ne suntem mădulare unii altora»."[27] În fine, nu lui îi aparține oare această sentință admirabilă între toate, ce va fi în curând recunoscută universal de către Umanitatea intrată într-un stadiu normal: „Când sunt supus, atunci sunt liber"[28]? Aceasta este „preponderența" serviciilor aduse de acest mare om. Corectând învățătura Evangheliei în aceste trei puncte esențiale, respingând astfel anarhismul și „egoismul creștin", pentru a le substitui un spirit cu totul opus, Pavel a fost, cel puțin prin anticipare, „adevăratul întemeietor al catolicismului"[29].

Istoria s-a înșelat asupra acestui fapt multă vreme. Dar „nici un spirit lucid nu se va mira că o asemenea rectificare vine atât de târziu, întrucât i-au lipsit până acum principiile și uneltele, față de o credință mereu admirată ori blestemată, dar niciodată judecată"[30]. Era nevoie de instaurarea pozitivismului, cu echitatea lui suverană și luciditatea pe care i-o conferă punctul de vedere întotdeauna relativ, pentru a restabili adevărul „reprezentându-l istoric pe acest mare om ca pe adevăratul întemeietor a ceea ce, impropriu, numim creștinism". La drept vorbind, Pavel însuși este responsabil de această caracterizare vicioasă. Printr-o „sublimă abnegație", el n-a vrut să fie numit

[26] *Div.*, I, 2, 262 etc. *Polit.*, 3, 102-3. „La peste trei secole după Sfântul Pavel", scrie Comte, *Disc.*, 76, acolo unde oricare altul ar fi spus : „După Cristos". Cf. Charles de Rouvre, *L'Amoureuse histoire d'Auguste Comte et de Clotilde de Vaux*, p. 407: „După cum Fourier și nu Sturm este autorul Teoremei lui Sturm, la fel, Sfântul Pavel, și nu Cristos, este cel care a întemeiat învățătura lui Cristos."

[27] *Catéch.*, 227 și 27.

[28] *Div.*, I, 2, 169. *Inéd.*, 2, 188 etc. Să observăm că lui Comte, și el întemeietor, îi place să-și compare rolul epistolar cu acela al Apostolului: către P. Laffitte, 20, Gutenberg, 63 (*Div.*, 2, 127). [Referințele biblice pentru citatele din epistolele pauline sunt: *Romani* 12, 5; *Romani* 6, 20. (*N. t.*)]

[29] *Polit.*, 2, 115: Pavel este „adevăratul creator" al „dogmei catolice" etc. După ce amintește că Auguste Comte nu jură niciodată decât pe Sfântul Pavel, Charles de Rouvre adaugă, *op. cit.*, p. 408: „Dacă ne amintim că biserica Sfântului Pavel este cea în care Comte s-a căsătorit mistic cu Clotilde, vedem că filozofia a urmat sfatul iubirii sale." Lucrul e destul de posibil.

[30] *Polit.*, 3, 409. Cf. Antoine Baumann, *op. cit.*, p. 236.

decât apostol. De altminteri, acest lucru n-a fost din partea sa o simplă preocupare de modestie. Pentru a-i înțelege mai bine atitudinea, trebuie neapărat să ne amintim condițiile ce-au precumpănit la „construirea monoteismului occidental". Acesta nu putea fi întemeiat decât de către un „revelator divin", fără de care principalul său rol istoric, „separarea celor două puteri", ar fi fost ratat. Dar o asemenea nevoie pare „să ceară, de la întemeietor, un amestec de ipocrizie și de fascinație, întotdeauna incompatibil cu o adevărată superioritate a inimii și a spiritului. Această dificultate nu admitea altă soluție decât dispoziția spontană a adevăratului autor de a se subordona unuia dintre aventurierii care încercau adesea pe atunci, pesemne, inaugurarea monoteică, aspirând, ca și precursorii lor greci, la divinizarea personală. Sfântul Pavel a fost curând determinat să-l considere astfel pe acela dintre numeroșii profeți care susținea cel mai bine un asemenea caracter. Născut evreu, dar educat sub influență greacă și devenit deja cu adevărat roman, la început a disprețuit o atare figură. Cu toate astea, meditând la construirea monoteismului, nu va întârzia să aprecieze drept convenabilă utilitatea pe care o comporta acest succes pe cale de a se naște. Astfel, ferit de orice degradare personală, Sfântul Pavel a putut să-și desfășoare liber misiunea fundamentală al cărei avânt l-a făcut să recunoască îndeajuns importanța unei asemenea soluții ca să se pătrundă de o intimă venerație față de un ins de acum idealizat."[31]

După cum se vede, imaginația de romancier nu-i lipsea cu desăvârșire lui Comte. Sfântul Pavel sfârșind prin a-l adora sincer pe Isus – ca să evite obligația, întotdeauna odioasă pentru un om drept, de a se lăsa adorat pe sine însuși – este o soluție destul de bună. Încă puțin, și marele apostol ar fi în stare să-i transmită entuziasmul chiar admiratorului său... Acesta se ține tare însă, îi e de ajuns să recunoască „utilitatea reală, de altfel involuntară" a rolului lui Isus, care s-a limitat să-l „scutească pe Sfântul Pavel să se zeifice, fără a înceta totuși să îndeplinească condiția fundamentală a monoteismului occidental". În realitate, mai mult decât de Isus, Sfântul Pavel depinde de greci. Era „profund familiarizat cu adevărații gânditori ai Greciei"; există între Aristotel și el o „afinitate spontană"[32], iar prin esențialul doctrinei sale, el se opune spiritului Evangheliei.

Dacă se cuvine, așadar, să-l preamărim ca întemeietor, nu o facem nicidecum pentru că el ar fi întemeiat monoteismul. Ci pentru că i-a asigurat succesul în ceasul în care devenea oportun, punând totodată bazele adevăratei credințe ce avea să triumfe într-o bună zi. „Credință himerică și derizorie", monoteismul era ținut în rezervă de către „un popor excepțional", pentru

[31] *Polit.*, 3, 410-1. Unul din cei mai dragi discipoli ai lui Comte, Audiffrent, urma să scrie o carte: *Saint Paul et son œuvre*.

[32] *Polit.*, 3, 428-9.

funcția pe care o avea de îndeplinit. Așadar, nimic nu-i motiva apariția cu patru secole înaintea Sfântului Pavel, sub efectul „divagațiilor" unui Socrate sau ale unui Platon. Comte nu-i tratează pe acești pretinși filozofi mai bine decât pe Isus însuși. El denunță greșeala spiritului lor deopotrivă cu viciul inimii lor și deplânge „influența dezastruoasă" pe care au exercitat-o până în zilele noastre[33]. Cu totul alta a fost greșeala Sfântului Pavel. Prin el, „tranziția monoteică", această fază extremă a sintezei provizorii, îmbracă un cu totul alt caracter. Ea și-a putut juca rolul, „care nu a fost cu adevărat necesar decât sub raport social". Pavel a știut să potolească, pe cât îi era cu putință, „divagațiile proprii spiritului teologic"[34]. El este cu adevărat capul acestei linii de sacerdoți ce a reușit să construiască incomparabila capodoperă purtând numele de catolicism. Dacă Auguste Comte ar fi crezut în miracol, ar fi trebuit să spunem aici: iată miracolul, cel mai mare dintre toate. Să spunem măcar: iată faptul cel mai paradoxal pe care-l oferă istoria. Sub continuitatea aparentă a unei tradiții neschimbate, creștinismul urma să se transforme în contrariul său. Ceea ce era cel mai rău avea să devină ceea ce e cel mai bun. E adevărat că au existat anumite circumstanțe favorabile, în primul rând influența acelei discipline romane, de al cărei geniu Pavel a fost atât de puternic marcat. Oricum, „Tacit și Traian nu puteau să prevadă că, de-a lungul câtorva secole, înțelepciunea sacerdotală... va stăvili suficient viciile naturale" ale religiei care-i neliniștea pe bună dreptate, „pentru a putea obține, provizoriu, efecte sociale admirabile"[35]. Și totuși, asta s-a întâmplat. Persecuțiile au eșuat, dar, pe alte căi, clerul, moștenitor al Sfântului Pavel, a biruit.

[33] *Polit.*, 3, 341-3 și 331; 427: „Începând de la Socrate și Platon, palavragiii au prevalat asupra gânditorilor", *Test.*, 115.

[34] *Polit.*, 2, 100 și 107.

[35] *Catéch.*, 13.

III
Lucrarea clerului catolic

Admirația lui Auguste Comte pentru catolicism e bine cunoscută. El însuși spune, în *Testamentul* său: „Încă din anul 1825, scrierile noastre mărturisesc un respect crescând pentru catolicism, precursor imediat și necesar al religiei care trebuie mai presus de toate să consolideze și să dezvolte construcția schițată în secolul al XII-lea."[36] Iar în *Politica pozitivă*, cu o anumită mândrie: „Pozitivismul i-a făcut deja catolicismului dreptate, mai mult decât oricare dintre propriii lui apărători, fără a-l exclude aici pe remarcabilul de Maistre."[37] Ceea ce Comte vede în catolicism înainte de toate e ceea ce el numește „geniul lui social"[38], o mare realizare a omului, cea mai puternică și ultima înaintea începutului crizei occidentale ce precedă instaurarea pozitivismului. Este un vast sistem, care n-a existat, la drept vorbind, decât începând din secolul al XI-lea și a cărui decadență avea să înceapă încă din secolul al XIII-lea. Mai precis, este vorba despre aspectul spiritual al sistemului care, sub aspectul său lumesc, se numește „sistem feudal"[39]. Sistemul complet, ori „sinteza catolico-feudală", li se datorează în special celor doi oameni: Carol cel Mare, pentru aspectul lumesc, Hildebrand[40], pentru cel spiritual. Dar temeliile lui erau mai vechi. Le puseseră Cezar și Sfântul Pavel. „În vremea splendorii sale", a cunoscut o forță și o constanță neegalate. Nimic altceva, de atunci, nu l-a înlocuit[41].

[36] *Test.*, 9.

[37] *Polit.*, I, 87.

[38] *Div.*, I, 2, 129: „Expunerea doctrinei catolice constituie un opuscul foarte slab al marelui Bossuet, care nu determină cu nici un chip perceperea geniului social al catolicismului."

[39] Să observăm aici, în concepții și în terminologie, dependența față de Saint-Simon.

[40] Cardinalul Hildebrand, cu o intensă activitate ecleziastică, ales papă sub numele de Grigore al VII-lea (1073-1085), este inițiatorul și înfăptuitorul reformei gregoriene, cea mai semnificativă pentru catolicism pe tot parcursul Evului Mediu. (*N. t.*)

[41] Către d'Eichtal, 10 decembrie 1824 (Littré, p. 152). *Cours*, 4, 36, 46 etc. *Polit.*, I, 102; 3, 556: vom rezerva „titlul de catolicism pentru stadiul normal al Evului Mediu". *Opusc.*, 84, 86, 244. De atunci, „diferitele puteri europene au intrat, unele în raport cu altele, în stadiul sălbatic; regii au pus să se graveze pe tunurile lor inscripția, încă de atunci foarte adevărată: *ultima ratio regum* [ultima rațiune a regilor]." (*Considérations sur le pouvoir spirituel.*)

Cauza principală a unei atât de mari reușite trebuie căutată în „această mare și minunată concepție" ce deosebește puterea lumească de puterea spirituală. Deja Bazard spusese, în 1829, în *Expunerea doctrinei saint-simoniene*: „Departe de a continua să acuzăm Biserica că a căutat fără încetare să-și extindă puterea, că s-a străduit să se sustragă legii statului, va trebui, dimpotrivă, să binecuvântăm eforturile pe care le-a făcut în acest scop și să recunoaștem că separarea puterilor, care a fost rezultatul luptei pe care a susținut-o și care a devenit expresia firească a acestei lupte, a fost cucerirea cea mai importantă pe care omenirea o putea face în cursul epocii care tocmai s-a sfârșit."[42] Or, o asemenea distincție presupunea ea însăși constituirea prealabilă a unui cler distinct de celelalte autorități. Aceasta a fost grava inferioritate a fetișismului, atât de complet privit ca sistem religios: regimul său n-a permis „decât foarte târziu ridicarea unui cler". Politeismul însă a știut deja să „detașeze în sfârșit cu limpezime de masa socială o clasă eminamente speculativă, eliberată deopotrivă de grijile militare și industriale, și aptă, prin autoritatea ei spontană, să-i dea treptat societății umane o consistență durabilă și o organizare reglementată"[43]. Cu toate acestea, Antichitatea n-avea să cunoască pe deplin distincția valoroasă „între puterea exclusiv morală, menită esențialmente să ordoneze gândurile și înclinațiile, și puterea exclusiv politică, aplicată direct actelor și rezultatelor". Cel puțin în această privință, monoteismul a însemnat un progres, și din această cauză i se vor putea ierta multe din punct de vedere istoric. Se observă la el o anumită tendință de „a separa puterea spirituală de puterea lumească, cel puțin atunci când se înrădăcinează în mod spontan la o populație pregătită, în sânul cărcia, fără o astfel de pregătire, nu și-ar putea înfăptui principala sa misiune socială"[44]. Totuși, nu aici nu avem încă decât o condiție în vederea lucrării ce trebuie împlinită, cărcia, de altfel, nu-i vom vedea decât mai târziu adevăratul sens. Să spunem numai că am comite o greșeală dacă am înțelege această distincție sau această „separare" a celor două puteri potrivit modelelor pe care ni le pot oferi societățile noastre moderne născute în 1789 sau potrivit schemelor teologiei. Clerul catolic, după ce s-a constituit cu migală, s-a impus ca putere spirituală cu scopul de a-i imprima Europei direcția sa[45].

[42] „Cinquième séance", „Du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel" (*Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, vol. 42, 1877, p. 263).

[43] *Catéch.*, 338.

[44] *Cours*, 5, 89, 104, 107. *Polit.*, 2, 105; etc.

[45] Cf. Maurras, *L'Action française et la religion catholique*, p. 135. – Comte exprimă aceeași idee sub o formă puțin diferită, atunci când spune, *Cours*, 5, 185, că „geniul eminamente social al catolicismului a constat în special... în a face să pătrundă treptat, pe cât posibil, morala în politică, față de care, până atunci, morala fusese întotdeauna, dimpotrivă... esențialmente subordonată".

Dar n-o poate efectiv îndruma în mod fericit decât fiindcă a transformat în același timp religia pe care avea sarcina s-o transmită. Orânduirea medievală, care este lucrarea ei, a fost cu totul altceva, după Comte, decât o orânduire creștină. A fost o orânduire „catolică", iar catolicismul poate fi numit pe bună dreptate „politeismul Evului Mediu"[46]. Într-o manieră generală, monoteismul îi dă spiritului religios „un avânt foarte periculos, după cum dă limpede mărturie exemplul evreilor, copleșiți în mod obișnuit de profeți și de iluminați". Creștinismul nu putea decât să sporească răul. Dar, mulțumită lentei lucrări a clerului său, „catolicismul, în timpurile măreției sale, a încercat în mod direct, cu succes, să diminueze, pe cât posibil, primejdiile politice ale spiritului religios, restrângând din ce în ce mai mult dreptul la inspirația supranaturală, pe care nici o dominație spirituală întemeiată pe doctrine teologice nu poate, de altfel, să n-o consacre, măcar parțial, ca principiu, dar pe care organizarea catolică l-a redus considerabil și l-a stăvilit prin înțelepte și puternice prescripții obișnuite"[47]. Clerul a limitat miracolele, a restrâns mai ales revelațiile, în fine, a „concentrat puternic prezicerile despre capul vizibil al Bisericii, devenit astfel interpretul permanent al normelor divine, pentru a se constitui în judecătorul general al occidentalilor"[48]. Prin asta, legătura socială a fost consolidată. „Organizarea catolică", „alcătuirea catolică", „sistematizarea catolică", „disciplina catolică": sunt expresii de care autorul nostru e foarte atașat. Ele marchează, în gândirea lui, victoria repurtată asupra anarhiei evanghelice.

Această victorie a fost completă: elementele creștine au fost ținute o vreme atât de bine în șah, încât n-au mai putut sluji ca numitor comun sau ca linie de unire între catolicism și celelalte ramuri ivite din trunchiul creștin. Așa se face că, „sub o deșartă conformitate a dogmelor", „monoteismul bizantin... este, în fond, aproape la fel de diferit de catolicism ca și mahomedanismul"[49].

Rousseau înțelesese mai puțin greșit (deși îl critica imediat) principiul distincției celor două puteri, a „sistemului teologic" și a „sistemului politic", cel dintâi fiind legat de „împărăția spirituală" stabilită pe pământ de Isus.

[46] *Polit.*, 2, 134. Să observăm că admirația lui Comte nu se îndreaptă spre catolicism decât în măsura în care îl distinge de creștinism și i-l opune. Când i se întâmplă să vorbească despre el într-un sens mai general, o face, dimpotrivă, pentru a-l critica.

[47] *Cours*, 5, 186-7. Raționamentele lui Saint-Simon erau aici aproape răsturnate. „Religia creștină, scria el, a determinat civilizația să facă un mare pas, reunindu-i pe toți oamenii prin credința într-un singur Dumnezeu și prin dogma fraternității universale. Prin acest mijloc, a fost posibilă organizarea unei societăți mai vaste etc."; dar clerul catolic, infidel originilor sale, a dezvoltat „concepții mistice", fără legătură cu „principiile sublimei morale a lui Cristos" (*Œuvres*, vol. 3, 33-4; vol. 7, 123; cf. Durkheim, *Le Socialisme*, p. 273).

[48] *Polit.*, 3, 434.

[49] *Cours*, 5, 182.

Și tot așa, „islamismul se apropie mai mult de catolicism decât protestantismul"[50]. De altfel, ne-am înșela dacă am judeca credințele medievale după credințele din zilele noastre: „Anarhia modernă a făcut să prevaleze, față de monoteism, o dispoziție absolută, ce nu exista deloc în Evul Mediu, când preocupat de tranziția sa finală, Occidentul nu aprecia, în catolicism, decât calitatea sa de a-l conduce, fără a-i cere o soluție pe atunci nedeterminată"[51]. Iar dacă cineva se miră, dacă cineva îi contestă această interpretare a credinței catolice, Auguste Comte răspunde citând doctrina întrupării, cultul sfinților, mai ales cultul Fecioarei: nu sunt ele tot atâtea breșe făcute absolutului monoteic, intransigenței credinței în Dumnezeu? Oare nu sunt ele tot atâtea locuri de inserție pentru edificiul adevăratei religii? Mai mult decât creațiile cele mai umane ale politeismului antic, „întruparea motorului universal" manifestă „tendința noastră crescândă spre o omogenitate reală între adoratori și ființele adorate"; „întregită mai întâi după instituirea treimii, care perpetua o conformitate trecătoare, apoi cu aceea a misterului în care fiecare își încorpora adesea Divinitatea", o asemenea asimilare „îi îngăduie dumnezeului Evului Mediu să ofere inimilor occidentalilor o imagine anticipată a Umanității". „Împrumutând de la politeism ipoteza întrupării, catolicismul i-a procurat deci nu numai o demnitate dogmatică mai mare, cât mai ales un caracter social mai accentuat. Acest mediator divin vestea, de altfel nedeslușit, tendința crescândă a omenirii de a-și lua din propriul ei sân suprema providență... Catolicismul a pus mai bine în lumină această tendință... În fine, o asemenea înaintare trebuia să ducă la eliminarea completă a ființei imaginare, atunci când ființa reală avea să dobândească destulă măreție și consistență pentru a o înlocui în întregime pe precursoarea ei necesară"[52].

Cultul sfinților urma să contribuie și el cu putere la îndepărtarea pericolului reprezentat de Dumnezeu. Atunci când a atins o dezvoltare suficientă, adică începând cam din secolul al X-lea, cultul sfinților „a ameliorat alcătuirea dogmatică a catolicismului, amestecând în ea genul și gradul de politeism pe care-l cerea destinația populară a credinței monoteice". Criticile absurde aduse de protestanți și deiști acestui cult ne atrag atenția: el ar putea

[50] *Appel*, 76.

[51] *Polit.*, 3, 433.

[52] *Polit.*, 2, 108; 3, 455. Acestor cuvinte ale lui Comte le vom opune afirmația lui Kierkegaard, perfect conformă cu ortodoxia catolică în acest punct: „Niciodată învățătura omenească nu i-a apropiat, de fapt, pe Dumnezeu și pe om asemeni creștinismului; nici una nu era capabilă de așa ceva. Personal Dumnezeu era singurul capabil: orice născocire a oamenilor înseamnă unul mult decât un vis, o amăgire șubredă! Dar niciodată vreo doctrină nu s-a ferit cu atâta grijă de cea mai cumplită dintre blasfemii, aceea care, de când Dumnezeu s-a făcut om, ar profana gestul său, ca și cum Dumnezeu și omul n-ar mai fi decât unul și același lucru." *Traité du désespoir*, p. 230.

i reținut, cu condiția de a opera modificările necesare, de către religia pozitivă[53]. Dar monoteismul occidental a fost alterat în mod profund și fericit n special de cultul Fecioarei. Fiindcă trebuie să vorbim aici despre o adevărată „adorație". În secolul cruciadelor, „începând cu dublul avânt al influenței feminine și al obiceiurilor cavalerești", Fecioara dobândește în inimile occidentalilor o preponderență crescândă, pe care un Sfânt Bernard o aprobă, străduindu-se s-o sistematizeze. De atunci începe să fie corectat „viciul fundamental rezultat din atotputernicia motorului suprem". Cultul lui Dumnezeu „aproape că se stinge". Dacă venerarea sfinților a reintrodus politeismul, se poate spune că venerarea Fecioarei a făcut mai mult: a reintrodus fetișismul. Nimic nu era mai apt să pregătească „concepția finală" decât „această sfântă idealizare a modelului feminin", adevărat „precursor mistic" al acestei concepții. „Această mijlocitoare cu adevărat umană vestea stadiul normal al cultului nostru" mai bine decât „divinul mijlocitor". Singurul rod cu adevărat poetic al catolicismului, „suava creație a Fecioarei", dispune în mod admirabil sufletele pentru „adorația pozitivă". Ea, și nu liturghia, va sluji drept tranziție către cultul final, „sub impulsul treptat al pozitiviștilor ajutați de femei și de iezuiți reformați". Imaginea Fecioarei Maria este cea care va familiariza poporul cu stema „zeiței noastre", Umanitatea[54].

„Imens și admirabil organism", religia medievală, cu toată înflorirea ei culturală și cu tot alaiul ei de instituții sociale și politice, este, așadar, rezultatul „excepționalei înțelepciuni a clerului catolic"[55]. Bineînțeles, ea nu e nicidecum o religie divină; dar nici nu se datorează unei inspirații care s-ar socoti divină; „este o eminentă capodoperă politică a înțelepciunii omenești, elaborată treptat, de-a lungul veacurilor, în modalități foarte variate, dar solidare toate, de la marele Sfânt Pavel, care la început i-a conceput spiritul general, până la energicul Hildebrand, care i-a coordonat, în fine, întreaga alcătuire socială"[56]. Toate aceste progrese s-au datorat „mai mult situației decât doctrinei". Aceasta, dimpotrivă, plină de „primejdiile morale proprii monoteismului", nu înceta să tulbure „funcția socială a clerului"[57]. Dar „instinctul practic al preoților" îi îndruma stăruitor „să modifice urmările logice" ale principiului teologic „conform nevoilor sociale", în timp ce „situația lor

[53] *Polit.*, 3, 475.

[54] *Catéch.*, 363. *Appel*, 77. *Polit.*, 2, 122; 3, 485-6, 548. *Div.*, I, 2, 28, 41, 160, 179, 233, 344. – Trebuie admirat, spune Alain, *Histoire de mes pensées*, p. 142, faptul că „observațiile lui Comte despre cultul popular al Fecioarei, în care observă că fetișismul, care se află mai aproape de adevăr decât urmașii lui ambițioși, rezistă aici energic simplificării monoteiste ce corespunde epocii abstracte și atroce a speciei noastre".

[55] *Catéch.*, 361.

[56] *Cours*, 5, 205.

[57] *Polit.*, 2, 112.

materială subordonată... îi obliga să utilizeze mijloacele spirituale de convingere, mai degrabă decât armele mai primitive ale forței materiale". Astfel, ei au devenit „adevărații moștenitori ai politeismului social" și al „incomparabilului prestigiu" pe care-l avea odinioară „numele de Roma..."[58]

Nu s-a remarcat îndeajuns, nici măcar atunci când i-a fost recunoscut adevăratul caracter, că elogiul pe care Auguste Comte îl aduce clerului catolic îl reproduce exact pe cel adus deja clerului din Antichitatea păgână. Credințele supranaturale, spunea el, riscau să tulbure rațiunea umană; aceasta a fost în parte ocrotită de către „înțelepciunea sacerdotală". Eliberați de grijile materiale pentru a reflecta mai bine asupra binelui public, preoții politeiști au realizat „modelul normal al existenței contemplative"; iar dispozițiile pe care le-au dat au fost întotdeauna îndreptate „spre o destinație socială". Sistemul teologic putea foarte bine să întemeieze aceste dispoziții „pe motive pur individuale": „instinctul sacerdotal" știa să scoată din ele un folos pentru societate[59]. Astfel, fie că e vorba de păgânism ori de creștinism, rolul istoric al clerului este același: să scoată foloase din religia căreia îi asigură în mod oficial protecția împotriva efectelor antisociale generate de ea însăși, fie și trădându-i spiritul. Dar, în cazul creștinismului, această ultimă necesitate devine mai presantă, întrucât creștinismul este într-un mod mult mai profund antisocial.

Era deci pe cât de fidel maestrului, pe atât de sincer discipolul lui Comte, care spunea într-o zi, adresându-se unui catolic: „Întotdeauna am considerat că specia umană a fost salvată de catolicism."[60] Dar vedem acum îndeajuns ce abis separă, din toate punctele de vedere, această idee de mântuire de cea pe care catolicii înșiși o primesc prin credința lor. De aceea, nu putem spune, cu domnul Georges Dumas, că Auguste Comte a avut „spirit catolic" și că acest spirit catolic face din el, „în ciuda tuturor diferențelor, moștenitorul marilor învățători ai Bisericii"[61]. Ne mărturisim chiar uimirea că o apreciere atât de stranie i-a putut scăpa unui istoric serios. Comte a vorbit el însuși, o știm, despre o „preferință sistematică" pentru ceea ce numea el catolicism. Dar a avut destulă grijă să-i delimiteze obiectul, anume „desăvârșirea generală

[58] *Polit.*, 3, 449, 464; 4, 526. Cf. Caird, p. 361.

[59] *Polit.*, 3, 161, 214, 231-2.

[60] Charles Maurras, către contele de Lantivy, 15 februarie 1902. Cf. Maurras, *La Politique religieuse*, p. 23: „Dacă aș zice de ce l-a salvat, domnul de Lantivy ar fi șocat. Or, găsesc că e inutil să șochez pe vreunul dintre noi când suntem reuniți."

[61] Georges Dumas, *Psychologie des deux Messies positivistes. Saint-Simon et Auguste Comte* (1898), p.232. O eroare analoagă de judecată în Faguet, *op. cit.*, p.286: „Un om născut catolic și care, în fond, a rămas întotdeauna așa, catolic." Există mai mult adevăr în această apreciere a domnului Maurras, *L'Action française et la religion catholique*, p. 200: „La întemeietorul pozitivismului, asemănările și afinitățile cu catolicismul sunt atât de numeroase și atât de puternice, încât ar putea, în mod legitim, să neliniștească autoritatea religioasă și s-o facă să se teamă de confuzii în fața unui auditoriu distrat sau nepăsător."

pe care organismul social a dobândit-o în Evul Mediu, sub influența politică a filozofiei catolice"[62]. Și acest lucru, precizează el, nu a fost posibil decât în vremea în care au putut fi neutralizate, printr-un miracol de înțelepciune, „principalele vicii" ale „deplorabilei doctrine" catolice[63].

Miracolul n-a fost totuși complet. Nici nu putea fi. „Admirabila încercare de sistematizare umană... a marcat scopul și a indicat condițiile", dar acest fapt nu înseamnă că nu a eșuat. „Principiul catolic nu s-a adaptat niciodată direcției sociale pe care a încercat să i-o imprime admirabila perseverență a clerului." De aceea, catolicismul medieval suferea de o contradicție interioară care, în pofida magnificului său succes, urma să-l facă instabil și de scurtă durată. „Splendoarea lui desăvârșită" s-a limitat „efectiv la secolul al XII-lea"[64], deoarece natura lui era „eminamente tranzitorie"[65]. Deja, în plan intelectual, doctrina scolastică, printr-o adevărată „tranzacție", restrângea, „chiar în sânul monoteismului, autoritatea teologiei", tinzând din ce în ce mai mult către abstracție, condamnând puterea providențială la „o inerție sublimă" și atribuind întreaga activitate reală unei „mari entități metafizice". „Spiritele cele mai cultivate" și „caracterele cele mai energice" au regretat întotdeauna vechiul politeism, iar spiritul a dat glas, „în doctrina celor două principii", unui protest ce n-a putut fi niciodată depășit. Încă de la începutul secolului al XIV-lea, întregul sistem s-a prăbușit, și atunci a debutat „colosala revoluție occidentală pe care pozitivismul urmează s-o încheie astăzi"[66]. O remarcă: „sinteza catolico-feudală nu s-a prăbușit, ca toate cele precedente, sub loviturile continue ale sintezei care avea să-i urmeze: ea s-a descompus conform incoerenței ei speciale, prin antagonismul spontan al principalelor ei elemente. După ce și-a blestemat toți strămoșii, monoteismul occidental voia să fie binecuvântat de urmașii lui, oricare ar fi fost ei... (Dar) cu cât se străduia mai mult

[62] *Cours*, 5, 231. Cam în același timp, Lamennais scria: „...acest sistem social care este întreg catolicismul..." „De l'avenir de la société", *L'Avenir* din 29 iunie 1831.

[63] *Catéch.*, 361. *Polit.*, 2, 344: Clerul este „obligat să depășească prin propria lui înțelepciune... neajunsurile radicale ale unei doctrine profund eterogene față de existența pe care trebuie s-o conducă".

[64] *Polit.*, I, 351; 3, 418 (cf. Brunetière, *op. cit.*, p. 53); 2, 124. Despre „fragilitatea" regimului catolico-feudal, 2, 124-8: „Promițându-și mereu o autoritate veșnică, monoteismul, atât cel răsăritean, cât și cel apusean, își vedea, involuntar, fragilitatea naturală; în timp ce fetișismul și politeismul au fost prea înrădăcinate pentru a încerca vreodată nevoia de a se liniști astfel."

[65] *Appel*, 21: „Atitudinea contradictorie a catolicismului", *Catéch.*, 353: „Natura profund contradictorie a unei asemenea construcții", *Cours*, 5, 273.

[66] *Disc.*, 46-7. *Polit.*, 2, 114: „Această ciudată combinație dintre o voință absolută și niște legi imuabile a fost consacrată în marea tranzacție scolastică ce va încheia Evul Mediu"; 2, 100, 124. *Catéch.*, 364.

să coordoneze totul, cu atât mai mult manifesta neputința teologismului pentru o sistematizare rezervată singurei doctrine capabile, în virtutea realității sale, să îmbrățișeze ansamblul unei probleme indivizibile..."[67] „Descompunerea" ei a fost, așadar, „spontană", iar acum ea este, deja de multă vreme, un „sistem definitiv căzut". „Destrămarea mentală a catolicismului" era inevitabilă; iar decadența lui socială n-a făcut decât să urmeze decadenței intelectuale[68]. Judecata pe care o inspiră și care de acum este în întregime retrospectivă, este ea însăși în mod inevitabil împărțită. Deși „celebrează în mod demn binefacerile catolicismului", istoricul trebuie să regrete „ruptura fatală" pe care a introdus-o „în continuitatea umană" și ale cărei inconveniente n-a știut niciodată să le remedieze în întregime[69]. El e nevoit să constate că „doar în ce privește existența personală era catolicismul competent, de aici faptul că influența lui se extindea abia până la relațiile domestice, fără a putea îmbrățișa în nici un fel viața socială", așa încât eficacitatea i-a fost „mult exagerată"; că, de altminteri, era „în el însuși atât de șocant pentru inteligență și pentru sentiment", încât „strămoșii noștri evlavioși și cavaleri" ar fi putut prea bine „să-i simtă, ca și noi, neajunsurile naturale", în lipsa eficacității sociale pe care i-a imprimat-o clerul și care singură a făcut să-i fie suportată dominația; că păstra, în ciuda a toate, „spiritul himeric și caracterul egoist chiar al teologismului cel mai pur"; că influența lui filozofică ar fi devenit dezastruoasă „fără ansamblul antecedentelor politeiste" de care n-a reușit niciodată să purifice inteligența[70]. În fine, să nu uităm că, în catolicism, „cea mai mare parte a mulțumirilor adresate ființei imaginare constituiau tot atâtea acte de nerecunoștință față de Umanitate, singura înfăptuitoare reală a binefacerilor respective"[71]. Pe scurt, „religia pozitivă", pe care acest „regim provizoriu" a pregătit-o în câteva privințe, trebuie totuși astăzi „să repare de-a dreptul toate distrugerile rezultate din sinteza catolică"[72].

[67] *Appel*, 60. Cândva, în *Sommaire appréciation de l'ensemble du passé moderne* (aprilie 1820), Comte insistase asupra faptului că sinteza catolică era amenințată, întrucât, încă de la început, principiul pozitiv fusese introdus în ea de către știința arabă; de aceea, „toată această splendoare se sprijinea pe un teren minat" (*Opusc.*, 12-3).

[68] *Appel*, 62; 61: Catolicismul nu mai are decât un cult, regimul și dogma lui s-au descompus, „morala lui, atât de lăudată, nu mai inspiră decât declamații vagi, ce pot, urmând imboldurile, să devină rând pe rând asupritoare față de săraci și subversive împotriva bogaților, propovăduind deopotrivă slugărnicia și revolta", *Cours*, 5, 186, 255.

[69] *Polit.*, I, 351; 4, 533: „Influența catolicismului a distrus continuitatea". *Catéch.*, 369. Catolicismul „rupe lanțul timpurilor, blestemându-și adevăratii strămoși". Cf. Brunetière, *op. cit.*, (cf. p. 165, n. 1), p. 53.

[70] *Polit.*, 2, III, 123; 3, 436, 496, 507. Cf. către Barbot de Cheffient, 8 noiembrie 1846: „teologismul care moare", „prin natura lui, dezvoltă o personalitate exorbitantă", *Nouv.*, 74.

[71] *Polit.*, 2, 58.

[72] *Appel*, 21; 24: „Dogma Umanității, ivită treptat sub tutela fictivă, definitiv epuizată."

IV
O sfântă alianță

În timp ce această sinteză se descompunea astfel, principiul creştin, eliberat, şi-a dezvoltat din nou germenii de anarhie. „Clerul occidental a devenit iremediabil retrograd", iar în acest timp „credința sa, lăsată în seama ei, tinde să dezvolte liber caracterul imoral inerent naturii ei antisociale"[73]. Egoismul imens pe care această credință i-l atribuia lui Dumnezeu şi îl favoriza la om se desprinde de chingile în care Biserica încercase să-l strângă. Este ceea ce vedem mai întâi, începând din secolul al XVI-lea, la „pretinşii reformatori". Aceştia au făcut „să se întoarcă spre Dumnezeu adorația pe care, după secolul Cruciadelor, occidentalii o transferaseră din ce în ce mai mult înspre suava precursoare spontană a Umanității"[74]. De aici „uscăciunea" protestantismului; de aici şi pericolul său. Zdrobind această „inițiativă a inimii", el îndeamnă „spiritul la revoltă". În timp ce catolicismul tindea „în mod spontan să facă să prevaleze cultul", el „acordă dogmei o preponderență vicioasă"[75]. Cu el, „influențele absolute" şi „tendințele individualiste" sunt din nou dezlănțuite. El îndreaptă „examenul personal împotriva judecății sociale"[76]. Oriunde se instalează, „principiul anarhic, deşi stăvilit de sistemul de tranziție, se află infiltrat pretutindeni, în baza examinării individuale a credințelor biblice"[77]. Comte nu iubeşte Biblia. Nu i-a înțeles niciodată măreția şi nu i-a gustat poezia. De aceea el îi reproşează protestantismului „tendința continuă... de a propune mai presus de toate drept călăuză popoarelor moderne partea cea mai înapoiată şi mai primejdioasă a Sfintelor Scripturi, adică acea parte care priveşte Antichitatea iudaică"[78]. Protestanții îşi arată, crede el, prostul-gust şi chiar „incompetența religioasă" disprețuind acest „incomparabil rezumat al monoteismului occidental" care este *Imitatio*, în care, pe deasupra, este atât de uşor de înlocuit „Dumnezeu" cu „Umanitatea"[79], şi preferând în locul ei „lectura universală şi zilnică a cărților sacre ale iudaismului"[80]. O asemenea lectură este plină de primejdii, iar descrierea sa constituie cu adevărat o „retrogradare anarhică"[81].

[73] *Catéch.*, 30.

[74] *Synthèse*, dedicație (lui David Encontre). *Div.*, I, 2, 233: „El a readus la Dumnezeu preocuparea ce începea să se îndrepte către suava precursoare a Umanității." Cf. Caird, p. 166.

[75] *Circ.*, 70.

[76] *Div.*, I, 2, 321. *Polit.*, 3, 550.

[77] *Hutton*, 34. Totuşi, la sfârşit, în amintirea maestrului său de la Montpellier, Daniel Encontre, care era protestant, Comte va judeca uneori mai blând protestantismul. Va indica „tendința pozitivismului de a trata ca auxiliare toate religiile provizorii, chiar şi pe cele mai puțin consistente". „De când religia universală a fost constituită definitiv, va adăuga el, instalarea ei cere, de-a lungul întregului curs al tranziției organice, caracterul pe care l-am formulat recent prin acest vers sistematic: Conciliant în fapt, inflexibil în principiu", *Synthèse*, XIII. De aici ideea puțin compatibilă cu cea pe care urmează s-o vedem, o vastă „alianță religioasă ce-i va coaliza, sub pozitivism, mai întâi pe catolici, apoi pe musulmani, şi în sfârşit pe protestanții care aspiră la reconstrucția puterii spirituale şi chiar pe deiști şi panteiști, dacă există

În marşul spre liberalismul absolut, adică spre anarhie, protestantismul n-a fost decât o „haltă" după cea dintâi fază a descompunerii spontane[82]. „Insurecția protestantă"[83] a fost ea însăşi urmată curând de un deism pur metafizic, ale cărui efecte sunt încă şi mai dizolvante. Şi Comte analizează, nu fără clarviziune, procesul din care rezultă, „pe plan intelectual, un creştinism din ce în ce mai micşorat sau simplificat şi redus, în sfârşit, la acest teism vag şi neputincios pe care, printr-o monstruoasă apropiere a termenilor, metafizicienii l-au calificat drept *religie naturală*, ca şi când orice religie n-ar fi în mod necesar supranaturală"[84]. Să nu uităm aici că epoca în care apărea *Cursul de filozofie pozitivă* marca în gândirea oficială apogeul eclectismului şi că la el se gândeşte Auguste Comte în primul rând atunci când atacă o anumită formă de credință în Dumnezeu, ca şi atunci când instituie procesul psihologiei. El se întâlneşte aici cu Proudhon, care înțelegea totuşi mult mai bine anumite aspecte, cel puțin ale credinței, şi care se hrănise din Biblie.

printre ei unii la care principiul separării celor două puteri a prevalat asupra tendințelor revoluționare". *Div.*, I, 238 (1 Homer 67). Şi I, 2, 208 (I Sfântul Pavel 69): „Deşi în această sfântă alianță catolicismul merită atenția principală a prezidenței pozitive, nu trebuie neglijat nici un protestantism, nici măcar cel mai apropiat de stadiul pur revoluționar."

[78] *Cours*, 4, 121, notă.

[79] Nu întotdeauna în mod absolut; însă rarele cazuri contrare reprezintă o ocazie prețioasă de a simți mai bine superioritatea religiei noi asupra celei vechi. *Div.*, I, 439: „Această substituire, posibilă aproape întotdeauna, face evidentă superioritatea morală a pozitivismului asupra catolicismului. Chiar şi atunci când ea devine imposibilă, recunoaştem lesne că acest fapt ține de natura egoistă şi himerică a credințelor creştine" (către domnul Laurent, muncitor țesător la Tarare, 21 Gutenberg 63).

[80] *Appel*, 73.

[81] *Hutton*, 118.

[82] *Cours*, 4, 31. *Polit.*, 3, 533.

[83] Cf. Maurras, *L'Action française et la religion catholique*, p. 236 ; *ibid.*: „L'Anarchie judaïque".

[84] *Cours*, 4, 41. Această ultimă idee nr fi mult mai corectă dacă Comte n-ar înțelege „supranaturalul" într-un sens foarte îndepărtat de sensul catolic.

Nu putem citi fără o strângere de inimă reproşurile, cel mai adesea foarte juste de o parte şi de alta, pe care şi le fac, în acest secol al XIX-lea, criticii şi partizanii deismului. Tineretul de astăzi, îi scria Mazzini lui Edgar Quinet, „îl reneagă pe Dumnezeu..., credinţa într-o lege providenţială inteligentă, tot ce e bun, mare, frumos, sfânt în lume; o întreagă tradiţie eroică a marilor gânditori religioşi, de la Prometeu la Cristos, de la Socrate la Kepler, pentru a îngenunchea în faţa lui Comte, a lui Büchner..."[85] Nobilă plângere! Dar nu înseamnă ea să te vaiţi pentru efect după ce i-ai fost cauza? Credinţa criticată de Comte era cu adevărat consistentă? Iar acesta, în ciuda tuturor neînţelegerilor sale, nu avea logica de partea lui atunci când îi scria, tânăr încă, prietenului său Valat, care de-abia se convertise: „Îţi mărturisesc că am aflat cu bucurie că, reîntorcându-se la stadiul teologic, spiritul tău şi inima ta nu s-au oprit la neputincioasa fază a unui deism metafizic ce împiedică astăzi orice regenerare fundamentală... Îmi place mult mai mult să te văd un adevărat catolic."

Conform acestei preferinţe, Comte vrea ca pozitiviştii să devină „apărătorii sistematici ai obiceiurilor catolice, împotriva impulsurilor protestante"; se bucură constatând că „rezistenţa catolică îi fereşte pe occidentalii din sud de metafizica protestantă sau deistă"[86]. Ceea ce vrea să spună, înainte de toate: împotriva credinţei în Dumnezeu. El crede că ar exista „avantaje importante dacă astăzi discuţiile sociale s-ar concentra între spiritul catolic şi spiritul pozitiv, singurele ce pot lupta acum cu folos, întrucât ambele tind să stabilească, pe baze diferite, o veritabilă organizare"; de aceea va fi eliminată, „de comun acord, metafizica protestantă". Este o idee care-i e dragă, revine asupra ei în corespondenţa lui, pledează „pentru concentrarea discuţiilor filozofice şi sociale între pozitivişti şi catolici, considerându-i, *de comun acord*, pe protestanţi, pe deişti şi pe sceptici, într-un cuvânt pe toţi metafizicienii, drept nişte încurcă-lume incurabili"[87]. Acest termen de „acord" persistă în gândirea lui. El capătă o semnificaţie din ce în ce mai precisă. La început nu e vorba decât de o înţelegere între doi adversari pentru a-i

[85] Citat de doamna Edgar Quinet, *Mémoires d'exil*, vol. 2, p. 434.

[86] *Catéch.*, 23. Cf. Montesquiou, *op. cit.*, p. 117. Către Benedetto Profumo, 25 Cezar 63: „Marea iniţiativă franceză trebuie, din ce în ce mai mult, să se sprijine pe populaţiile ferite de protestantism şi deism" (*Nouv.*, 225).

[87] *Cours*, 5, 173-4, notă. *Hutton*, 92 (10 Dante 68). *Div.*, I, 242: „Acordul pozitivismului cu catolicismul pentru a îndepărta din orice discuţie protestantismul, ca fiind incapabil de vreun rezultat" (19 Homer 67). Cf. Maurras, *La Politique religieuse*, p. 4: „Nu reuşeam să ne punem de acord nici măcar asupra naturii şi asupra existenţei lui Dumnezeu. Dar toţi, catolicii ca şi ateii şi pozitiviştii, ca şi panteiştii şi păgânii, respingem deismul filozofic aşa cum apare el la un Kant, la un Rousseau, un Cousin ori un Jules Simon. Deismul, protestantismul şi cu atât mai mult iudaismul erau eliminate în mod natural din gândirea noastră."

respinge pe căldicei şi a nu mai lăsa faţă în faţă decât poziţiile lor extreme; este ideea „unei lupte, devenită directă, între cele două sisteme organice, îndepărtând orice intervenţie critică", ideea unei „rivalităţi demne şi serioase", pe un teren foarte clar delimitat[88], odată ce „toate şcolile metafizice" vor fi dispărut definitiv. Curând ideea a deviat şi s-a completat prin aceea a „menajamentelor echitabile" pe care pozitivismul trebuie să le comporte sau chiar să le prescrie „împotriva vechilor credinţe": va fi mai puţin o confruntare brutală, cât un fel de împărţire provizorie a sferelor de influenţă, toţi aceia care mai cred încă în Dumnezeu fiind constrânşi să revină la catolicism, în timp ce „sufletele de elită" ar adera la credinţa pozitivistă; acestea, mulţumită „sistemului lor de menajare", ar dobândi asentimentul celor dintâi la programul lor de reorganizare socială; ele ar fi „în fruntea partidului ordinii" şi „ar conduce... mişcarea"[89]. Către acea completare normală în nobila ligă pe care pozitiviştii trebuie s-o organizeze între toţi teologii pătrunşi în mod demn de nevoia de a reconstrui disciplina spirituală[90].

Şi iată că se schiţează un plan, prinde contur. Auguste Comte îşi aminteşte că, odinioară, în 1826, după publicarea „opusculului decisiv" prin care-şi consacrase în mod public viaţa „întemeierii occidentale a adevăratei puteri spirituale", avusese trei întâlniri cu abatele de La Mennais, care era pe atunci „veritabilul şef al partidei catolice". „Fără nici o speranţă deşartă de convertire reciprocă", s-au pomenit amândoi „conduşi în mod spontan către schiţarea marii ligi religioase", care trebuie construită cu seriozitate. Au trecut treizeci şi unu de ani. Comte este acum mare preot al Umanităţii. A luat în stăpânire „în mod public pontificatul ce-i revenise în mod firesc". Exercită puterea ce decurge din el cu o conştiinţă şi cu o fermitate fără pată. Este „părintele comun" şi vrea să-şi asume toate responsabilităţile titlului său[91]. Oare nu a sosit momentul de a relua „acest proiect sfânt"? Cele două adrese trimise ţarului Nicolae I, pentru lumea ortodoxă, şi lui Reşid-Paşa, pentru lumea islamică, au rămas fără răspuns; *Apelul către conservatori* n-a fost căutat

[88] *Polit.*, 3, 73. *Div.*, I, 2, 33; 467: „Concurenţa nobilă şi vădită a pozitivismului faţă de catolicism pentru adevărata reconstruire a ordinii intelectuale şi morale", *Mill*, 20 nov. 1841 (7 8).

[89] *Hutton*, 21 (7 Moise 66). *Div.*, I, 2, 217 (22 Descartes 66), 337 (7 Gutenberg 68). *Circ.*, 41 (1854): „Aşadar trebuie transformat sistemul de ipocrizie într-un sistem de menajare, preferând stadiul retrograd stadiului negativ, într-o generaţie în care numai conducătorii pot atinge stadiul normal."

[90] *Appel*, 74-5. *Div.*, I, 2, 332: „Sfânta ligă, care trebuie să-i ralieze pe catolici şi pe pozitivişti împotriva protestanţilor" (către John Metcalf, 3 Aristotel 68). *Inéd.*, 2, 346: Trebuie obligate „toate sufletele echivoce să aleagă între cele două credinţe, singurele care pot pune cu adevărat chestiunea ordinii" (către Hudery, 15 Carol cel Mare 68).

[91] *Allgn.*, 135 (10 Carol cel Mare 69). *Inéd.*, 2, 393 şi 394; etc.

de puțin înțeles. Trebuie încercat ceva mai dur cu Biserica Catolică. În ciuda a numeroase „decepții individuale", el se convinge că înfăptuirea planului său poate fi „hotărâtoare": alianța oferită nu va putea să nu fie acceptată „de către cele mai bune rămășițe ale vechiului cler". Deja, după cum va scrie curând, „doi discipoli eminenți din New York, schițează contactele *sale* personale cu catolicii americani care, acolo, lipsiți de orice dominație, chiar și ideală, sunt mai accesibili influenței *sale*". După „impulsurile masculine", va trebui să-și asigure concursul activ al „simpatiilor feminine", indispensabile pentru ca „sfânta ligă" să fie, în sfârșit, constituită[92]. Dar se impune un demers mai important și mai urgent, de al cărui succes depinde totul.

În inima catolicismului, întrupându-i spiritul și deținând puterea, există un corp privilegiat, iezuiții. Ordinul, întemeiat în secolul al XVI-lea de către Ignațiu și Xavier[93], își propusese drept misiune „să regenereze papalitatea, a cărei funcție spirituală devenise cu adevărat vacantă după transformarea ei lumească"; reforma a eșuat, mai repede și mai complet chiar decât cea încercată în secolul al XIII-lea, „printr-o influență mai dezvoltată a aceleiași fatalități". Departe de a fi putut reconstrui o putere spirituală degradată, efortul iezuiților nu va întârzia el însuși să degenereze „într-o tactică ipocrită", iar „pentru a opri anarhia mentală" care înainta mereu, s-au mărginit curând la sistematizarea tendinței retrograde a catolicismului și au ajuns, prin intrigă, la corupție[94]. Cu toate acestea, șeful lor este un veritabil papă, alături de papa oficial care, de trei veacuri, a fost „redus definitiv la stadiul unui simplu principe italian". Așadar, lui va trebui să i se adreseze. Mai există o speranță ca, de-a lungul perioadei de tranziție ce urmează, iezuiții, renunțând la „intrigile lor corupătoare" și readuși la „vocația lor originară pentru reconstrucția puterii spirituale", „să renunțe la dogma catolică, pentru a dezvolta cultul, astfel încât să pregătească, în sânul unui public înapoiat dar considerabil, adorarea Umanității". „Regenerați în ignațieni", ei vor deveni „auxiliari utili"; îi vor putea ajuta pe pozitiviști „să reorganizeze Occidentul", – bineînțeles, cu condiția să „recunoască superioritatea firească a religiei" pozitive. Nu se poate spune că Pontiful suprem a neglijat această șansă. Unul dintre discipolii lui, John Metcalf, a primit misiunea să stabilească „un contact special" cu iezuiții din Statele Unite: fără să le facă „concesii în stare să susțină sau să reînsuflețească înclinațiile lor obișnuite pentru dominație", le va propune să servească „drept auxiliari" în opera de reconstruire a puterii

[92] *Div.*, I, 2 (către Sabatier, 8 Arhimede 69).

[93] Ignațiu de Loyola (1491-1556) și prietenul și colaboratorul lui apropiat, Francisc Xaveriu (1506-1552), unul dintre cei dintâi discipoli ai lui Ignațiu în Ordin. (*N. t.*)

[94] *Polit.*, 3, 553-5. *Div*, I, 452 (către domnul Laurent, muncitor tesător la Croix-Rousse, 2 Frédéric 63).

spirituale încercată zadarnic odinioară de către întemeietorii lor. Alții, Sémerie, doctorul Audiffrent, vor face același lucru la Paris[95]. Dar marea lovitură va fi încercată la Roma. Auguste Comte are intenția de a publica, în 1862, un *Apel către ignațieni*, în care îl va invita „pe generalul lor să se proclame șeful spiritual al catolicilor, declarându-l pe Papă principe-episcop de Roma... Pentru a împlini această proclamare, generalul ignațian va fi invitat în mod public de către întemeietorul pozitivismului să vină să locuiască la Paris". Dar astăzi această propunere cutezătoare n-ar putea decât să-l înspăimânte. De aceea, Alfred Sabatier, discipolul ales drept sol, va trebui mai întâi să se mărginească, în oferta sa de alianță, la un program precis: abolirea bugetului cultelor[96]. Acesta va fi „preambulul necesar". Un astfel de program nu poate să nu-i seducă pe iezuiți, trebuind pur și simplu să-i conducă „la rezultatul pe care l-au urmărit zadarnic de trei veacuri: să ia locul clerului local, a cărui rezistență a fost cu adevărat sursa ruinei lor în secolul al XVIII-lea în sânul tuturor populațiilor catolice..."[97]

Episodul este cunoscut, a fost relatat de mai multe ori[98]. Cunoaștem scrisoarea trimisă de Sabatier Generalului Iezuiților din partea Papei Pozitivismului și lăsată la început fără răspuns, confuzia între Auguste Comte și economistul Charles Comte, întrevederea târzie cu asistentul din Franța, vizitatorul respins cu toată indulgența. *Catehismul pozitivist*, trimis drept omagiu, nu va fi nici măcar deschis... În mod vizibil, acești oameni ai lui Isus n-au bănuit importanța ofertei! Alfred Sabatier, ușor iritat, îi dă socoteală maestrului său. Decepționat, Pontiful nu e câtuși de puțin tulburat. Dacă „negocierea ignațiană" n-a avut „influență imediată", cu siguranță, crede el, ea și-a „depus germenii, pe care presiunea evenimentelor va putea curând să-i dezvolte"[99]. La 9 Aristotel 69, răspunzându-i lui Sabatier, el trage învățămintele din această întâmplare:

[95] *Div.*, I, 2, 332 (către Sabatier, 8 Shakespeare 68), 334 (către John Metcalf, 3 Aristotel); I, 401 (către Audiffrent, 8 Sfântul Pavel 69). Numindu-i ignațieni, Comte voia să-i elibereze pe iezuiți de un nume „vicios în el însuși".

[96] *Div.*, I, 2, 360 și 361 (către Sabatier, 8 Shakespeare 68, 17 septembrie 1856); 196, 354. *Circ.*, 59: „Astfel, din toate părțile, s-au ivit deja germenii marii alianțe pe care principalele nevoi ale secolului al XIX-lea trebuie s-o dezvolte curând între sufletele religioase, împotriva instinctelor ireligioase."

[97] *Inéd.*, 2, 318-9 (către Hadery, 12 Bichat 67): „Întreaga disciplină pe care o exercită episcopii se bazează, în fond, pe bugetul oficial, a cărui suprimare îi va preda pe preoți singurului corp înzestrat cu o veritabilă consistență în catolicismul actual." Și 312 (aceluiași, 19 Frédéric).

[98] Cf. Georges Dumas, *Revue de Paris*, 1 octombrie 1898.

[99] *Inéd.*, 2, 380 (către Hadery, 26 Cezar 69). Cf. *Div.*, 2, 375.

În memorabila întrevedere pe care mi-o descrieți, ați manifestat cu noblețe superioritatea spontană a Pozitivismului asupra oricărui teologism, nu numai în privința înălțimii gândurilor, dar și a moderației și a generozității sentimentelor și chiar a politeții procedeelor. Nu e nici vina dumneavoastră, nici a mea dacă aceia în care vedeam deja adevărați ignațieni sunt încă simpli iezuiți, ignorând situația occidentală și sacrificând scopul mijloacelor, până ce noi tulburări vor lămuri empirismul lor asupra primejdiilor pe care le vor avea de înfruntat, când ar fi putut să ne ajute să le prevenim sau să le atenuăm. Nici că se putea demisie involuntară mai potrivită de la adevărata putere spirituală, nici, cu atât mai mult, acceptare a președinției sociale a Pozitivismului, decât cea a naivului dumneavoastră interlocutor, probabil destul de înapoiat pentru a nici nu sesiza măcar în ce măsură îl depășește, în toate privințele, Ignațiu de Loyola pe Isus Cristos al lor. Dar, în ciuda slabei lor deschideri și a insuficientei lor emancipări, acești empirici, pe care stăruim în a-i crede onești, vor fi în mod firesc influențați de admirabila dumneavoastră scrisoare preliminară etc.[100]

Suntem tentați să luăm cele de mai sus drept o fantezie și să râdem. Partea ridicolă există cu siguranță. Aceste ambasade – cuvântul mai potrivit ar fi: aceste nunțiaturi – lansate pe întinsul planetei din sanctuarul de pe strada Monsieur-le-Prince; această nouă „sfântă alianță" între forțele spirituale, propusă de un bătrân filozof ateu, care vede, cu modestie, în Aristotel și în Sfântul Pavel doi precursori de-ai săi; această convingere că unii credincioși vor accepta fără greutate să recunoască superioritatea pozitivismului asupra credinței lor; această uimire în fața faptului straniu că un iezuit îi este supus lui Isus Cristos și îl așază chiar deasupra lui Ignațiu de Loyola...: nu-i oare evident faptul că întemeietorul pozitivismului – al acestei doctrine al cărei nume semnifică mai întâi: realism – evoluează în afara realului? Nu asistăm la derularea unui vis de maniac? – Fără îndoială. Dar am greși dacă n-am vedea și latura serioasă. Episodul e foarte grăitor. Auguste Comte este aici instrumentul unei ispite care, mereu latentă, devine deosebit de puternică atunci când catolicismul *pare* condamnat la defensivă. Ceea ce propune el Bisericii, în modul cel mai naiv cu putință, este o trădare. În schimbul unei mântuiri lumești, el îi oferă să se renege pe sine însăși, renegându-și Învățătorul și Mirele. Mântuire, de altminteri, precară! Planul său mărturisit este cel de a „folosi credințele caduce pentru a le face să contribuie în mod demn

[100] Div., 1, 2; cf. p. 378, 27 Aristotel: „Vedeți că de acum pozitivismul este lipsit de orice concurență reală în organizarea intelectuală și morală a Occidentului." Și Dlui Edger, I Sfântul Pavel 69 (p. 209): „Catolicismul, prea orbit de protecția oficială, nu va putea, mă tem, să aprecieze îndeajuns o asemenea ligă decât sub dura presiune a evenimentelor viitoare; în timp ce protestantismul, lipsit de autoritate legală, este mai capabil să devanseze această penibilă necesitate."

la tranziția finală"[101]. Trebuie spus, și el însuși ar spune despre această alianță ceea ce spusese cu câțiva ani mai devreme despre dictatura lui Ludovic-Napoleon: „Chiar dacă le va apărea oficial teologilor drept profitabilă", „cu siguranță că vor sfârși întotdeauna prin a nu câștiga nimic"[102]. Dar, în afara oricărei previziuni de câștig, în afara oricărui calcul, cine nu vede că un om al Bisericii conștient de misiunea lui – de această misiune supranaturală pe care Auguste Comte o ignora în chip uimitor – nu poate să răspundă altfel decât acel iezuit vizitat de Alfred Sabatier? Sub forme diverse, câteodată cu o aparență mai serioasă și mai insidioasă, ispita lui s-a reînnoit[103] și va mai apărea; dar Biserica, asistată de Duhul lui Cristos, nu-i va ceda nicicum.

Care trebuia să fie totuși, după Auguste Comte, rodul alianței oferite? Ce viitor era în joc? Nu vom ști decât după ce vom fi examinat, cel puțin în linii mari, *transpozițiile pozitiviste.*

[101] *Inéd.*, 2, 381 (către Madery, 26 Cezar 69). Astfel vor sluji „pământului" „doctrinele menite în mod empiric cerului".

[102] *Blign.*, 53 (4 Moise 64 = ianuarie 1852).

[103] Nu au lipsit alte apeluri. Cf. scrisoarea unui grup de pozitiviști către arhiepiscopul de Paris, 7 iulie 1925: „Ne exprimăm, așadar, dorința ca Eminența Voastră, ca și Biserica de care e legat, să binevoiască a recunoaște în Religia Umanității nu o rivală și cu atât mai puțin o vrăjmașă a înaltei ei misiuni morale, ci, dimpotrivă, o Religie prietenă și aliată, o colaboratoare utilă în opera de regenerare a unei Societăți grav bolnave..." (Citat de George Bouyx, *L'Eglise de l'Ordre*, I, p. 139). Credința pozitivă, declara același grup, este „fiica iubitoare, moștenitoarea recunoscătoare și respectuoasă a învățăturilor religioase, filozofice și științifice ale acestui mare și venerabil Trecut și în particular a admirabilei culturi religioase a catolicismului". Delherme, *Auguste Comte et son œuvre, le Positivisme*, pp. 114-115: Biserica catolică trebuie să înțeleagă că „o asemenea alianță îi este indispensabilă". Léon de Montesquiou, *Le réalisme de Bonald*, pp. 11-12: „Scoțând în relief concordanța de gândire care există asupra unei numeroase de chestiuni importante între un Comte și un Bonald, am facilitat, sper, această alianță pe care Comte o dorise și o căutase între toți apărătorii ordinii sociale."

CAPITOLUL III

TRANSPOZIȚII POZITIVISTE

I
Adevăratul catolicism

Alianța pe care Auguste Comte încerca s-o încheie la bătrânețe cu Biserica Catolică trebuia să fie, potrivit gândului său, cu totul provizorie. O considera oportună întrucât nu mai spera la un triumf al propriei sale Biserici atât de apropiat precum îl prezisese la început[1], cel puțin nu în rândul maselor. Cu toate acestea, „după sfârșitul construcției (sale) religioase", adică aproximativ după anul 1843, veritabila Biserică universală nu mai era doar o dorință, un vis, o idee, ea începuse să trăiască. Terminând cu „generația nașterii", pozitivismul o începea pe „cea a instalării". Diferitele „biserici" locale erau puternic unite cu centrul. O nouă „putere spirituală" exista, funcționa; „papalitatea pozitivistă" era o realitate[2]. Iar Comte știa bine că cealaltă papalitate, cea veche, cea teologistă, nu putea decât să-i lase locul, mai mult sau mai puțin rapid...

În prima parte a carierei sale, întemeietorul se dedicase mai ales unei opere de filozof. Apoi noul Aristotel se preschimbase într-un nou Sfânt Pavel, ca să desăvârșească edificiul. „Mi-am consacrat în mod sistematic viața, spune el în *Sistemul de politică pozitivă*, pentru a extrage, în sfârșit, din știința reală, bazele necesare filozofiei sănătoase, după care trebuia, apoi, să construiesc adevărata religie."[3] El a fost, mai spune, „cel pe care Marea Ființă l-a însărcinat să instituie adevărata religie"[4]. După ce „mai întâi s-a ivit ca o simplă filozofie, menită numai să instituie o armonie reală și durabilă

---

[1] În 1856, în momentul publicării *Sintezei subiective*, scrie: „Presupun că scriu în anul 1927, care trebuie, după părerea mea, să fie cel de-al șaptezeci și treilea an al stadiului normal. Așa că reorganizarea occidentală este destul de împlinită pentru a fi regenerat pretutindeni sufletele de elită."

[2] *Div.*, 1, 2, 238 (1 Homer 67). *Blign.*, 126-128 (10 Carol cel Mare 63). Una dintre legături era constituită de *Circularele anuale* pe care Comte le trimitea din 1850 „fiecărui cooperator cu contribuție liberă, constituită în mod excepțional pentru el". Se poate urmări, prin intermediul corespondenței, atenția plină de gelozie pe care Comte o acorda „prețioasei biserici lyoneze" și greutățile pe care i le-a provocat aceasta: *Div.*, 1, 76, 105, 130-132, 140-143 etc. *Ined.*, 2, 148-519, 263-272.

[3] *Polit.*, 2, XX. *Circ.*, 3.

[4] *Polit.*, 4, 551.

între toate concepţiile noastre logice şi ştiinţifice sănătoase", „religia Umanităţii" s-a dezvăluit şi, odată ce i-a asigurat pe deplin spiritului „satisfacţiile normale pe care le reclama insurecţia modernă ", ea l-a „adus în mod liber sub dreapta stăpânire a inimii"[5]. Totuşi, mai mulţi dintre cei ce păreau să fi adoptat concluziile Cursului refuză să se angajeze mai departe. Doar cei ce recunosc ambele părţi ale misiunii maestrului, cei care-l urmează până la capăt, sunt discipolii lui. „Pozitiviştii care se caracterizează drept intelectuali" nu sunt decât „pozitivişti rataţi". „Pozitiviştii completi", „pozitiviştii consecvenţi" sunt pozitiviştii „religioşi". Ei nu prelungesc la nesfârşit popasul lor „în preambulul filozofic", ci acceptă totul din opera conducătorului lor şi, nemulţumiţi să se conformeze în privinţa „convingerilor", îşi regenerează, în consecinţă, „sentimentele" şi îşi reconstruiesc „obiceiurile"[6]. Se grupează în jurul „paternităţii lui sacerdotale"[7]. Fără gânduri ascunse, ei cântă împreună cu Charles Jundzill:

Umanitatea a devenit miez
A toată speculaţia:
Spre ea acuma concentrez
Tot ce-nseamnă emoţia.
E idealul tot mereu prielnic
Ce presimţea-nceputul şovăielnic
Al popoarelor ei aflate în copilărie,
Pe ea toţi au s-o venereze,
Şi-mpărăţia ei menită-i să reteze
A vremilor noastre urgie[8].

Dacă religia pozitivistă apare, astfel, ca definitivă, acest lucru se întâmplă deoarece ea reprezintă religia Umanităţii şi într-un alt sens: ea e religie în sensul în care avea pretenţia să fie catolicismul, potrivit cu etimologia numelui cu care se împăunează. În realitate, acest nume „i se potriveşte doar pozitivismului", astfel încât „revoluţia occidentală se poate reduce la înlocuirea catolicismului de la Roma cu cel de la Paris, când metropola umană va fi

[5] *Polit.*, 2, 68.

[6] *Polit.*, 4, 535, 537, 548. *Hutton*, 58 (21 Moise 67): „Unul dintre pozitiviştii rataţi de care domnul Littré s-a înconjurat ". *Div.*, I, 348-9. *Inéd.*, I, 84, 261. *Circ.*, 20, 26, 27-8. Comte prevede (*Div.*, I, 123; 8 Gutenberg 64), într-un viitor destul de apropiat, „lupta între pozitiviştii adevăraţi şi cei falşi... între cei religioşi şi cei ireligioşi, aceştia întăriţi de oricine se teme de o religie oarecare, mai ales pozitivă". „Războiul", adaugă el, făcând aluzie la cele două „soţii" ale sale, „se va continua sub două drapele feminine, unul verde, celălalt roşu, între îngerul care nu încetează să aibă treizeci de ani şi demonul care tocmai a atins cel de-al cincizecişiunulea an al său".

[7] *Div.*, 2, 107.

[8] Charles Jundzill, *A Auguste Comte* (22 Decartes 64).

numai spirituală"[9]. De fapt, al doilea posedă mai bine decât primul „acel mare atribut al universalităţii ce caracterizează în mod esenţial organizarea spirituală"[10]. Este ceea ce-i dă încredere în rolul misionar pe care şi-l asumă; această convingere îi susţine pe membrii săi în grija pe care o au de a-i „edifica" pretutindeni „pe necredincioşi"[11]. Imensul efort al tuturor generaţiilor îşi află, în sfârşit, în el, desăvârşirea. El absoarbe pretutindeni, „pentru a le înfăptui curăţindu-le", „toate programele demne" pe care Umanitatea şi le-a propus vreodată[12]. Contrar a ceea ce au gândit unii observatori superficiali, omul a devenit, în decursul istoriei, „din ce în ce mai religios": acesta este „rezumatul general al evoluţiei umane", aceasta este chiar „unica lege"[13]. După perioada pregătirilor îndepărtate, Occidentul, de douăzeci de secole, căuta prin tatonări „religia universală, fără a putea nici să renunţe la ea, nici s-o instituie"[14]: iată că el a găsit-o în sfârşit.

Se ştie că Auguste Comte nu s-a mulţumit în această privinţă cu câteva indicaţii vagi. El a vrut să dea un trup spiritului religios al doctrinei sale. Religia pozitivistă este cu adevărat o religie pozitivă. „Un alai demn li se cuvine atât pozitivismului, cât şi catolicismului."[15] Dogme şi practici, ceremonii şi sentimente intime – întemeietorul a prevăzut şi reglementat minuţios totul. Acest nou Sfânt Pavel a fost şi un nou Moise.

Nu vom intra în amănuntele acestei legislaţii cultuale. Ceea ce este cu deosebire interesant de constatat sunt „neîncetatele referinţe catolice ale lui Comte"[16]; este procedeul constant al transpoziţiei, care alcătuieşte noul catolicism după modelul celui vechi. Biserica îşi avea sacramentele, riturile sacre în care cuprindea, pentru a o sfinţi, viaţa copiilor ei, călăuzindu-i de

[9] *Polit.*, 4, 463. Cu toate acestea, pentru a evita confuziile, nu vom abuza de cuvântul „catolicism", deşi foarte corect din punct de vedere etimologic, pentru a califica „noua Biserică". *Div.*, I, 2, 193-194.

[10] *Cours*, 5, 159, notă. *Polit.*, 4, 533: „Exclusiv susceptibil de o veritabilă universalitate."

[11] *Blign.*, 118. Cf. *supra*, ch I, 2. Comte se ocupă activ, în ultimii săi ani, de „propagarea adevăratei religii"; *Circ.*, 82-84 etc.; laudă „zelul necurmat al unui eminent apostol al «născândei noastre Biserici americane»". În 1884 şi 1887, în a 36-a şi a 39-a circulară a sa, Pierre Laffitte avea să organizeze, potrivit vederilor sale, un întreg „sistem de misiuni" în vederea răspândirii „veştii celei bune" (Gruber, p. 135).

[12] *Hutton*, 38: „Religia relativă, rezultat firesc al tuturor celorlalte" *Div.*, I, 2, 261.

[13] *Polit.*, 2, 19; 3, 10. *Div.*, I, 270, 276; I, 2, 312. Comte adaugă, conform propriei sale experienţe, că această lege rezumă evoluţia „atât individuală, cât şi colectivă".

[14] *Synthèse*, dedicaţie şi XVIII: „A încheia revoluţia occidentală universală făcând să prevaleze treptat religia universală" etc. *Polit.*, 3, 621: „Când luptele şi factiunile vor fi epuizate, pregătită sub preponderenţa lor, Umanitatea se va ivi în mod necesar fondând, pe pace şi pe unitate, definitiva venire a religiei universale."

[15] *Hutton*, 42-43.

[16] Pierre Ducassé, *Méthode et intuition chez Auguste Comte*, p. 563. Cu toate acestea, Comte nu se referă la nervul cultului catolic; nimic din invenţiile sale nu aminteşte sacrificiul liturghiei.

la leagăn până la mormânt: pozitivismul le are pe ale lui, „consacrări" sau „sacramente sociale", prin care sfinţeşte, aidoma, „toate fazele actuale ale vieţii private", dar „ataşându-le în mod sistematic la viaţa publică"[17]. De aici superioritatea lor asupra celor ale vechiului cult. Ele sunt în număr de nouă, numărând *încorporarea*, sacrament suplimentar, care i se aplică omului chiar dincolo de moarte şi care este mai de grabă comparabil cu un decret de canonizare[18]. Acest din urmă rit exprimă, simbolic, credinţa pozitivistă în nemurire: toţi cei care s-au arătat demni de ea pe parcursul existenţei lor obiective intră apoi, după gradul lor de merit, într-o viaţă „subiectivă" în care „admirabilul privilegiu constă mai ales în purificarea vieţii obiective, neluând din ea decât impresiile vrednice să stăruie"; purificare atât de desăvârşită încât individul, încetând să mai existe ca „fiinţă distinctă", devine atunci „un veritabil mădular al Marii Fiinţe"; el nu mai face parte din ea doar „în speranţă", ci îi este de acum „încorporat", „devine inseparabil de ea". „Orice abatere individuală" fiind suprimată, „autoritatea continuă a sociabilităţii asupra personalităţii" se fixează pentru totdeauna. Ce superioritate are o asemenea nemurire, „în demnitate ca şi în suavitate", faţă de acea „nemurire solitară" pe care şi-o reprezintă „utopia obiectivă a teologilor"[19]!

Principalele fiinţe „încorporate" sunt marii oameni „binefăcători ai Umanităţii". Cultul lor, care este în special un cult public, reproduce cultul sfinţilor şi alcătuieşte un an liturgic. Cultul domestic se organizează în principal în

[17] *Catéch.*, 115-21. *Div.*, I, 17-20; I, 451: Sacramentele îmbrăţişează „întreaga economie a existenţei reale, conform legăturii solemne dintre fiecare fază normală a evoluţiei particulare şi organismul colectiv", *Inéd.*, 2, 51-53; 3, 94, 197-200, 267-268. *Nouv.*, 92-94.

[18] *Catéch.*, 122: „La şapte ani după moarte, când toate pasiunile perturbatoare sunt îndeajuns de stinse, fără ca cele mai bune documente speciale să fie deja pierdute, o judecată solemnă, al cărei germene sociocraţia îl împrumută de la teocraţie, urmează să stabilească în mod definitiv soarta fiecăruia. După ce a rostit încorporarea, sacerdotul prezidează fastuosul transfer al rămăşiţelor sfinţite care, până atunci depuse în câmpul civic, îşi ocupă locul lor veşnic în pădurea sacră ce înconjoară templul Umanităţii. Fiecare mormânt se află împodobit cu o inscripţie simplă, cu un bust sau o statuie, potrivit gradului de glorificare dobândit."

[19] *Blign.*, 15. *Polit.*, 2, 61-62; 68-71; 362-363: „Religia Umanităţii transformă definitiv noţiunea himerică şi grosieră a nemuririi obiective, a cărei întreagă eficacitate provizorie este epuizată, în dogma definitivă, pe cât de nobilă pe atât de reală, a nemuririi subiective, proprie oricărei naturi umane demne. Pe cât a fost de antisocială în ea însăşi ipoteza primitivă, când înţelepciunea sacerdotală n-a putut să-i îndrepte îndeajuns viciile, pe atât concepţia finală este aptă să consolideze şi să dezvolte adevărata noastră sociabilitate, mai legată de timp decât de spaţiu", 3, XXXIII („Scrisoare către ţar"). *Div.*, 1, 10: „După această transformare finală, subzistă întotdeauna cea mai bună parte din noi, aceea care ne leagă de ceilalţi, doar personalitatea a dispărut"; 33, 328 etc.

Cf. Antoine Baumann, *op. cit.*, pp. 247-248: „O, morţilor... mint acei ce spun că aţi dispărut în neant... Voi sunteţi ţărâna din care s-a format cea mai bună parte a Umanităţii."

Există, de asemenea, şi un „infern pozitivist", destinat „soţiei nedemne": *Div.*, 2, 389.

jurul căsătoriei. Cât despre cultul „intim" sau „tainic", care trebuie el însuşi reglementat, acesta cunoaşte intercesiunea acestor „îngeri" care sunt, defuncţi sau încă vii, mame, surori, fiice, femei iubite, ale căror tandreţe sau virtuţi au constituit obiecte „vrednice de adoraţie intimă"[20]. El învăluie astfel existenţa cu „sfinte influenţe feminine"[21]. Deasupra sfinţilor şi îngerilor, pentru a completa „sistemul sociolatric", „rugăciunile pozitiviste" se adresează, în fine, divinităţii supreme. Umanitatea, o ştim, tronează în locul Dumnezeului tradiţional; sau, mai degrabă, nu pe ea o adoră deja, fără s-o ştie, adevăraţii credincioşi ai vechiului Dumnezeu? În special către ea se îndreptau cei ce se închinau Fecioarei-Mame, căreia îi intuiseră suavitatea. Acum, adoraţia lor e pe deplin conştientă. Au învăţat că ea este „adevărata Providenţă"[22]. Ştiu că binele Umanităţii este singura împărăţie veritabilă a lui Dumnezeu[23].

Dar Umanitatea nu este o monadă abstractă. Ea evoluează pe Pământ, care este el însuşi conţinut în spaţiu, „dincolo de ceea ce au fost odinioară zeii şi, mai târziu, unicul lor condensator"[24]. Şi iată constituită o triadă, un „triumvirat religios", echivalent pozitiv al himericei Trinităţi creştine; iată singura veritabilă şi inalterabilă Treime[25].

[20] *Div.*, I, 441, 450. *Polit.*, 2, 64; 4, 118-119: „Mamă, soţie şi fiică sunt cele trei „patroane personale" ale omului, „îngeri păzitori" sau „zeiţe domestice". *Circ.*, 95-6. *Inéd.*, I, 213: La maturitate, „am suferit în toată plenitudinea ei sfânta influenţă a femeii care, după ce ne-a plămădit ca mamă, şi accesoriu ca soră, trebuie să acţioneze asupra noastră ca soţie, şi chiar, secundar, ca fiică, pentru ca întreaga noastră valoare morală să fie îndeajuns de cultivată." 2, 66: „Marea mea teorie religioasă despre cultul public şi privat al Femeii ca preambul indispensabil şi stimulent continuu al cultului Umanităţii." *Blign.*, 32: „Tot ce-mi rămâne să doresc pentru progresul dumneavoastră intim este o organizare suficientă şi o practică convenabilă a cultului tainic pe care trebuie să-l oferiţi angelicei dumneavoastră surori..." *Hutton*, 3, 35: „Adoraţia este destinată mai ales să dezvolte instinctele noastre simpatetice... Făcându-ne mai buni, ea desăvârşeşte fiinţele la care se referă, ceea ce furnizează un nou motiv de a o îndrepta către cei vii."

[21] *Bling.*, 27: „Sfânta influenţă feminină care domină în mod subiectiv cea de-a doua mea viaţă şi care a participat atât de mult la efortul moral al religiei finale." La 10 Carol cel Mare 69, Comte îi va reproşa lui Blignières: „răceala dumneavoastră radicală faţă de această soră pentru care odinioară n-am putut să vă fac nicicum să instituiţi adoraţia intimă ca prim fundament necesar al adevăratului cult pozitiv. Totuşi, nu se poate scrie sau vorbi în mod cuviincios despre ansamblul pozitivismului fără a fi suferit îndeajuns influenţa feminină" *Inéd.*, 3, 196, 202 ; etc.

[22] *Polit.*, 3, 621. *Circ.*, II: „Religia ce va reduce specia noastră la propria ei providenţă."

[23] Cf. Baumann, *op. cit.*, p. 275.

[24] *Inéd.*, 3, 305.

[25] Suprimăm aici o parte a frunzişului noului arbore mitic, pentru a rămâne aproape de triplul trunchi. Cf. *Div.*, I, 349: „Veţi vedea... Spaţiul, Pământul şi Umanitatea constituind triumviratul religios, în care Marele-Mediu se leagă de Marele-Fetiş prin cer şi dubla scoarţă terestră, după cum Marele-Fetiş se leagă de Marea-Fiinţă prin vegetalitatea urmată de animalitate. Aceştia sunt cele şapte grade ale scării sacre ce încorporează în noi, simpatetic şi

O treime eternă ne îndrumă concepțiile și adorațiile, întotdeauna referitoare mai întâi la Marea Ființă, apoi la Marele Fetiș, în fine la Marele Mediu... Se venerează în ea, în primul rând, întreaga plinătate a genului uman, în care inteligența asistă sentimentul pur pentru a dirija activitatea. Omagiile noastre slăvesc apoi sălașul activ și binevoitor al cărui sprijin, voluntar, deși orb, îi este întotdeauna indispensabil existenței supreme... Acestui al doilea cult îi urmează cel al teatrului, pe cât de pasiv pe atât de orb, dar întotdeauna binevoitor, în care raportăm toate atributele materiale, a cărui suplețe simpatetică facilitează aprecierea abstractă pentru inimile, ca și pentru spiritele noastre[26].

„Puține spirite, spune despre cele de mai sus domnul Charles Maurras, vor vrea să urmeze, fără o spaimă sacră, o lucrare ca aceea a lui Comte..." Într-adevăr, ne gândim spontan că timpul marilor întemeieri religioase s-a încheiat, „asemenea miracole sunt mai ușor de conceput în negura Istoriei decât aproape de noi, într-o minte contemporană". Cât despre domnul Maurras, învingând această prejudecată, el admiră această manieră de a reduce la sisteme, și la sisteme ce determină efectiv conduita, „impulsurile cele mai spontane ale vieții inimii"[27]. În fața unor texte precum cel pe care abia l-am citit, și în pofida a ceea ce știm despre starea psihică a bătrânului care le-a redactat, ne-am înșela încă o dată dacă am rămâne la ironie. E momentul să medităm la învățăturile lui Comte despre deșertăciunea spiritului critic și să ne amintim, de asemenea, că toți cei care au vrut să *construiască* au părut la început stranii și ridicoli; că mulți erau așa, într-adevăr, dar, chiar și printre ei, unii erau purtători ai unei mari gândiri și aruncau sămânța pentru viitor. Auguste Comte este unul dintre ei. Sub forme ce adaugă la divagația visului o coerență împinsă „până la hotarele absurdului"[28], ultimele sale lucrări ascund o înțelepciune prea adesea neglijată de partizanii „rațiunii". După ce s-a detașat, în tinerețe, de maestrul său, Saint-Simon, în parte, spune el însuși, din cauza tendinței, pe care începea „s-o vadă născându-se în el, către reconstruirea unei teorii religioase", după ce a refuzat cu indignare

sintetic, întreaga economie relativă, domeniu simultan al sentimentelor noastre, al teoriilor noastre, al activității noastre private ori publice." Și 2, 363, 372-373.

[26] *Synthèse*, 24; cf.18-23, 48, 53. *Inèd.*, 2, 375: Sinteza subiectivă împlinește „irevocabila instituire a triumviratului religios între Spațiu, Pământ și Umanitate, care îmbină strâns rațiunea abstractă și rațiunea concretă. Regret că un pozitivist atât de desăvârșit ca Dvs. e încă străin de acest progres hotărâtor, în care începe vârsta poetică a doctrinei noastre, progres a cărui superioritate filozofică a fost întemeiată de cel dintâi Tratat al meu, din care principala mea lucrare își va extrage supremația religioasă" (către Hadery, 11 Cezar 69).

[27] Maurras, *L'Avenir de l'intelligence*, p. 157.

[28] Cf. Maurice Muller, caracterizându-l pe Comte: „Contrariul unui artist, dar un geniu al coerenței, până la hotarele absurdului". „De Descartes à Marcel Proust", *Etre et Penser*, 2, p. 73.

„să se amestece în plămădirea unei religii noi și în special a unei jalnice parodii a catolicismului"[29], a ajuns, la rândul său, să urmeze aceeași curbă și să încerce, mai temeinic, aceeași experiență[30]. După ce, la început, a conceput aceste lucrări „în opoziție radicală și absolută cu orice fel de tendință religioasă"[31], s-a îndepărtat apoi tot mai mult de un scientism prea intelectual, fără să vrea, cu toate acestea, să renunțe la ceea ce a crezut până la sfârșit că înseamnă cucerirea definitivă a spiritului pozitiv, și a sistematizat așa cum a putut câteva din marile instincte fundamentale, naturale și sănătoase ale naturii umane. El a evocat cu forță, iar prin aceasta chiar a întărit, sentimentele cărora le corespund marile instituții naturale, prin care umanitatea, rezistând în fiecare zi forțelor de dezintegrare, se perpetuează și se comportă ca un tot. A simțit ceva din „marea comuniune umană"[32] la care-i invita pe discipolii săi. Sub vâltoarea teoriilor pasagere, dincolo de linia ascendentă a Progresului, el a contemplat Ordinea, și acestui cuvânt frumos, pe care-l socotea sfânt, a știut să-i dea un sens, cu siguranță nu complet, dar mult mai profund decât atâția doctrinari care se revendică de la el.

Iată ce trebuia spus, măcar în treacăt, deși nu face obiectul prezentului studiu, pentru a nu risca să părem nedrepți. Să mai admirăm și acest „respect delicat pentru sufletul omenesc, această voință de a nu lăsa nimic să se piardă, nici măcar fetișismul, din dureroasele cuceriri ale omenirii, acest sentiment profund al unității familiei umane", în care Charles Gillouin se întreba dacă e vorba „de principii filozofice sau de virtuți creștine"[33]. Dar ceea ce rămâne

[29] *Div.*, 2, 178-9 (către Armand Marrast, 7 ianuarie 1832). Și către d'Eichtal, 6 decembrie 1828, despre saint-simonieni: „Nu vor întârzia să cadă în ridicol și în desconsiderație. Imaginați-vă, mințile lor s-au înfierbântat, puțin câte puțin, de această părere, în care nu e vorba de nimic altceva decât despre o adevărată religie nouă, un soi de întrupare a divinității în Saint-Simon. În sfârșit, nu mai rămâne decât să fie spusă noua liturghie și asta nu va întârzia, după cum decurg lucrurile" (Littré, p. 167).

[30] Cf. ultimele cuvinte ale lui Saint-Simon, după *Globe* din 30 decembrie 1831: „Ultima parte a lucrărilor mele, noul creștinism, nu va fi înțeleasă imediat. S-a crezut că orice sistem religios trebuia să dispară, pentru că se reușise să se demonstreze caducitatea sistemului catolic. Ne-am înșelat, religia nu poate dispărea din lume: ea nu face decât să se transforme." Este concluzia la care va ajunge și Comte.

[31] *Inéd.*, 1, 69 (către Michel Chevalier, 5 ianuarie 1832). Cf. scrisoarea lui d'Eichtal către Lamoricière, 15 ianuarie 1830: „Comte este un om pe care cultivarea exclusivă a ideilor științifice l-a redus la o adevărată abrutizare: este un eunuc moral. Tot ce înseamnă sentiment, tot ce înseamnă poezie, adică manifestare a sentimentului, este ceva de care face abstracție în întregime ori, mai degrabă, care-i este total necunoscut..." (Ch. de Rouvre, *op. cit.*, p. 138, notă).

[32] *Nouv.*, 51.

[33] *Journal d'un chrétien philosophe*, pp. 245-246 (8 septembrie 1921). Dl P. Ducassé citează această mărturie, *Essai sur les origines intuitives du positivisme*, p. 263. Dar trebuie să observăm că Gillouin nu a ajuns la o asemenea interpretare decât cu ajutorul unei interpretări

de aflat este tocmai dacă nu cumva Comte ne readuce, mai mult decât se cuvine, la „aceste impulsuri dintre cele mai spontane", despre care vorbește domnul Maurras; dacă nu amputează astfel o parte esențială a rațiunii noastre; dacă religia la care ne invită nu tinde pur și simplu să reînsuflețească dispoziția sufletească a ceea ce numea fetișism; dacă unitatea la care aspiră nu este pur și simplu o absorbție... Iar aici, în ciuda unei aparente continuități cu spiritul catolicismului, nu asistăm oare la o inițiativă de ruptură cu exigențele monoteismului, la o respingere a Veștii celei Bune? Comte nu ne-o ascunde: întreg scopul ultimei sale lucrări este de a arăta, „înfăptuită sistematic, dispoziția către încorporarea finală a fetișismului"; căci „maturitatea noastră" trebuie să aprobe „tendințele copilăriei noastre"[34]. Dar un asemenea program, împins până la capăt, ne determină să schimbăm destule „obiceiuri" dobândite sub influența monoteismului; acesta din urmă este incompatibil cu ele. Un creștin nu poate uita asta.

Să nu insistăm pe imposibilitățile psihologice ale unei asemenea atitudini religioase. Comte n-a putut să-și trăiască efectiv religia, întrucât, în ultimii săi ani, pierduse, în parte, simțul realului. Alianța dintre fetișism și pozitivism este aceea dintre apă și foc. Comte a spus că prin aceasta voia „să satisfacă nevoia, deopotrivă teoretică și practică" pe care o caracteriza „prin acest vers sistematic:

Pentru a completa legile, e nevoie de voințe".

Pentru că, adăuga el, „omul regenerat simte nevoia să-și mărturisească recunoștința neîntreruptă față de ordinea imuabilă pe care se clădește întreaga lui existență"[35]. A rezultat de aici o seric de reprezentări care, dacă ar fi luate literal, ne-ar conduce în plină „mentalitate primitivă" și care, dacă nu vedem în ele decât simboluri, ficțiune poetică, descurajează orice religie sinceră. Sentimentul religios cere, e foarte adevărat, ca „legile" să fie completate

ce ne pare puțin obiectivă. După el, Comte însuși și-ar fi considerat sistemul ca neîmplinit; către sfârșitul vieții, „el s-ar fi îndreptat către credința creștină", gândirea sa ar fi rămas deschisă. La 19 decembrie, constatând că Auguste Comte ignoră totul despre „noua naștere", Gillouin mai scria: „Trebuie, așadar, să «împlinim» pozitivismul până când el va deveni laudă lui Dumnezeu și slujire a lui Isus Cristos, iar după ce ne vom fi debarasat de orgoliul individual, pozitivismul să nu ne mai înlănțuiască de legea lumii și a aparențelor, ci să ne conducă, prin umilință, la adorație" (p. 282).

[34] *Hutton*, 35.

[35] *Synthèse*, 25 și 14. Cf. Baumann, p. 256: „Gândirea mea se îndreaptă, așadar, către acei oameni primitivi care adorau, cu o tandrețe naivă, arborele ce le dădea roadele lui, astrul care-i încălzea cu razele lui, animalul care le furniza laptele, blana și carnea lui. Admir înțelepciunea obscură ce se ascundea sub copilăriile astea. Și dacă, spre deosebire de fetișist, nu pot să atribui gândire și voință unor făpturi pe care le știu lipsite de ele, îmi rămân totuși motive puternice pentru a le învălui, și pe ele, în simpatia mea recunoscătoare."

de „voințe": dar nu se știe oare că unele le exclud pe celelalte? „Dacă știința, spune Comte, devine baza dogmei, poezia rămâne sufletul cultului"[36]: dar ce principiu va crea unitatea între cele două? Și ce va fi, de pildă, adorația mea pentru „Marele Mediu", ce va fi gratitudinea mea pentru universala lui „bunăvoință", dacă, fie și „în mod religios", el nu este pentru mine decât sediul la care raportez „fatalitatea supremă"[37]? Comte poate, după asta, să denunțe „natura fictivă a religiei provizorii"[38]! „Reconstruirea religiei pare să aibă, la el, spune foarte just Edward Caird, ceva artificial, ceva «subiectiv» în sensul cel mai rău al cuvântului; este o religie făcută, ca să spunem așa, cu scop deliberat"; ea nu capătă trup decât împingând „până la minciună licența poetică a cultului"[39].

Trebuie oare să trecem cu vederea un deficit logic prea evident, pe motivul înaltei valori spirituale a sistemului? Spre deosebire de un Stuart Mill sau un Littré, trebuie să-l admirăm în Comte pe omul religios, condamnându-l totuși pe filozof? Comte gândea fără ezitare că depășise catolicismul. „Noua spiritualitate, spune el, de pildă, se bucură de avantaje morale pe care spiritualitatea catolică nu le comporta cu nici un chip."[40] Se gândea că a descoperit iubirea pură: „Teologiștii... nu meditau decât ca să poată contempla ființe ce le scăpau fără încetare... Pozitivismul închide ochii în timpul efuziunilor sale tainice, ca să vadă mai bine imaginea lăuntrică, în timp ce teologistul îi deschidea pentru a percepe un obiect himeric... Nici un motiv determinat de interes nu mai vine să păteze puritatea efuziunilor noastre."[41] – O, Fénelon! –

[36] *Polit.*, 2, 76.

[37] *Div.*, I, 2, 372-373; Marele Mediu „va fi întotdeauna conceput... ca o instituție cu totul artificială". *Synthèse*, 15: „A venera Fatalitatea pe care se clădește ansamblul existenței noastre."

[38] *Polit.*, 4, 87.

[39] Caird, pp. 130 și 132-133. Cf. pp. 129-130: Comte simte că „ideea unei necesități exterioare indiferente constituie un obstacol pentru unirea desăvârșită a supunerii și a iubirii. A recurs, așadar, la poezie pentru a face să renască spiritul fetișismului și pentru a reînsufleți lumea prin imaginile agenților divini ai bunăvoinței. Comte ajunge, astfel, la ceea ce s-a numit sistemul «ținerii registrelor spirituale în partidă dublă», care-i îngăduie imaginației să facă să trăiască din nou, într-un scop practic, ficțiunile distruse de știință. Poezia... trebuie să ne facă să uităm în cultul nostru antagonismul dintre natură și umanitate și să ne reconcilieze cu destinul, împrumutându-i aparența unei providențe. Este evident că poezia devine astfel un fel de superstiție voită..."

[40] *Polit.*, I, 101. Aceeași convingere în legătură cu harul. *Inéd.*, 69: „Pozitivismul pune stăpânire definitiv pe vechiul domeniu al harului... Harul... nu depindea decât de capriciile divine, ar fi fost un sacrilegiu să-i cauți legile. Noi, dimpotrivă, privim aceste sublime funcțiuni cerebrale ca fiind încă mai susceptibile decât toate celelalte de a fi reglate în mod demn..."

[41] *Catech.*, 84-85, 96. Totuși, despre „sublima contradicție" a unui asemenea dezinteres, vezi scrisorile către Tholouze, 28 Aristotel 67 (*Div.*, 3, 139).

De fapt, dacă există multă „pietate" sensibilă la Comte, multe „efuziuni sfinte" și o întreagă artă a evocării „imaginilor îndrăgite"[42], vedem aici foarte puțină spiritualitate, nimic care să se asemene, chiar de departe, cu un elan mistic, și n-am îndrăzni să supunem aceste „efuziuni" atât de pure unei analize prea riguroase, de teamă să nu găsim în ele mai ales o senzualitate sublimată. El însuși, aplicându-și preceptul „să trăiești în plină zi", nu ne îngăduie oare să surprindem în el trecerea – altminteri târzie – de la „emoțiile carnale" la „blândele impresii" și preschimbarea „instinctelor brutale în stimulente necesare ale celor mai remarcabile afecțiuni"? Obiectiv vorbind, sistemul lui religios este un iluzionism; subiectiv însă, viața lui religioasă e oare altceva decât o iluzie trăită? Clotilde era pentru adoratorul ei simbolul Umanității, dar Umanitatea, în măsura în care provoca atâtea efuziuni, nu era mai ales iradiația Clotildei[43]...? Comte era dintre acei oameni care, cum se spune, „devin pioși când îmbătrânesc". Expresia e vulgară, dar realitatea pe care o desemnează nu-i oare și ea vulgară[44]? Încă o dată, sentimentele pe care vrea să le trezească și să le dezvolte sunt sănătoase. E bine să îndemnăm la cultivarea „înclinațiilor simpatetice" și a „afecțiunilor generoase"; nu e rău să te simți „pătruns de o fermecătoare emoție de simpatie socială" și să cauți locurile și timpurile ce reînsuflețesc această emoție[45]; pozitivismul nu greșește nici când consacră și când vrea să intensifice acele „dispoziții naturale" care fac „ca niciodată un fiu să nu fie împiedicat să-și adore mama, un amant să-și adore femeia"[46]. Numai că, atunci când ni se spune că aceste lucruri sublime încununează și eclipsează învățătura catolică, ridicăm din umeri. Dincolo de orice chestiune de doctrină, ne e cu neputință să luăm

[42] *Polit.*, 2, 77. *Inéd.*, 2, 33-34; etc. Cf. Ch. De Rouvre, op. cit., pp. 462-463.

[43] Vezi în special „Ma quatrième Sainte-Clotilde", 25 iunie 1848, în *Test.*, 128-129; cf. 135: „Departe de a mă răci cu privire la Umanitate, tu mi-o faci încă și mai dragă, fiindcă văd în tine imaginea ei"; 129: „Cultul tău mi-a îngăduit să gust satisfacția sacrificiilor pure și farmecul direct al simpatiilor universale..." *Polit.*, 3, XXVII: „Aceste sfinte ziduri, pentru vecie gravate cu imaginea adorată, m-au ajutat să dezvolt zilnic cultul intim al celei mai bune personificări a Marii-Ființe."

[44] Înainte să devină, în chip sincer, dar tardiv, profesor de castitate, știm care a fost viața lui Auguste Comte, și chiar el însuși nu ne-a ascuns nimic din penibilele lui insistențe pe lângă Clotilde de Vaux. Aceasta, scrie Părintele Sertillanges, *Le Christianisme et les philosophies*, vol. 2, p. 224, „îi aduce... idealitatea ardentă pe care o aștepta". Înseamnă să idealizezi prea mult.

[45] *Blign.*, 63, 64. Cf. Montesquion, *op. cit.*, p.24;

[46] *Hutton*, 35. Nimeni, scrie domnul Henri Gouhier despre Comte, nu va nega... simțul vieții interioare la el". „Reflexions sur l'experience positiviste", *La Philosophie et son histoire*, p.114. Nu, fără îndoială, dar cu condiția să i se lase acestui cuvânt, „viața interioară", o semnificație foarte largă.

în serios reveriile edificatoare ale unui om care n-a înțeles niciodată vreun cuvânt din Evanghelie și care se afunda, în fiecare zi mai mult, într-un egocentrism monstruos; ne e cu neputință să considerăm drept spiritualitate autentică „consolările" grosolane, însoțite de lacrimi, cărora Comte li se abandona cu nevinovăție în sanctuarul său.

II
Sacerdoțiul savanților

Dintre transpozițiile operate pornind de la catolicism însă, n-am văzut-o încă decât pe cea mai generală. Mai sunt alte două care o desăvârșesc și e la fel de necesar ca ele să fie efectuate pentru a-i da noii religii chipul ei. Aceasta se compune, într-adevăr, din trei mari părți, cărora le corespund cele trei părți ale *Catehismului* ei: un cult, o dogmă și un regim, adică o poezie, o filozofie și o politică[47]. Chiar elementele doctrinei pe care le-am luat în considerare sunt mai degrabă de orânduit în cult, din pricina simbolurilor în care ne-au apărut învesmântate. În fond, în toate epocile omenirii, „credința noastră n-a avut niciodată decât un același obiect esențial: să conceapă ordinea universală ce domină existența umană, pentru a determina relația noastră generală cu ea"[48]. Astăzi ne-am debarasat în sfârșit de această ordine universală în reprezentările noastre, de „cauzele fictive" pe care erele precedente i-o atribuiau; știm că în toate domeniile, de la cel al matematicilor până la cel al moralei, ea constă din legi care-i sunt pur imanente. Pentru prima oară, grație cunoașterii „legilor reale" și a ierarhiei lor, spiritul uman își găsește echilibrul deplin. Terminându-și *Cursul de filozofie pozitivă*, la sfârșitul celei de a șaizecea și ultimă lecție, Auguste Comte afirma: „Principala însușire a stadiului pozitiv va consta, cu siguranță, din aptitudinea lui spontană de a determina și a menține o întreagă coerență mentală."[49]

Dar n-ar fi nimic dacă această coerență ar urma să rămână pur mentală și dacă n-ar urma să fie decât apanajul unui mic număr de indivizi mai luminați. Ea trebuie să fie un principiu de acțiune care, comunicându-se tuturor, să devină principiu de uniune. Or, chiar acesta este privilegiul său. Spiritul pozitiv este „unicul principiu efectiv al acestei mari comuniuni intelectuale care devine baza necesară a oricărei veritabile asocieri umane". Nu există,

[47] *Catéch.*, 62. *Inéd.*, 2, 42: „Teologiei ca dogmă îi răspundea teocrația ca regim și teolatria ca formă de cult. La fel, sociologiei ca dogmă finală trebuie să-i corespundă sociocrația ca regim și sociolatria ca formă de cult." Și 3, 78-79.

[48] *Catéch.*, 53.

[49] *Cours*, 6,518.

într-adevăr, „adevărată comuniune de opinii decât asupra subiectelor care au ajuns deja să alcătuiască teorii pozitive". Aceste subiecte nu sunt încă, din nefericire, „nici pe departe, cele mai importante", drept care țelul nu este atins, și de aceea Auguste Comte urmează mai întâi, cu răbdare, o carieră intelectuală. Nu este mai puțin evident că „numai filozofia pozitivă poate realiza, treptat, acest proiect de asociere universală pe care catolicismul îl schițase prematur în Evul Mediu, dar care, după cum a dovedit-o ulterior experiența, era, în fond, în mod necesar incompatibilă cu natura teologică a filozofiei lui, ce instituia o coerență logică prea slabă pentru a comporta o asemenea eficacitate socială"[50].

Pozitivismul va fi, așadar, noua „putere morală", având de acum înainte sarcina de a îndeplini „marele serviciu social pe care catolicismul nu-l mai exercită"[51] și pe care, la drept vorbind, nu l-a exercitat niciodată pe deplin. Dar, concret, ce înseamnă acest lucru? Dacă odinioară catolicismul și-a putut îndeplini rolul, deși într-o manieră destul de limitată și cu totul provizorie, acest lucru s-a întâmplat datorită instituției clerului său, și, de altminteri, vedem din istorie că „nici o societate nu se poate conserva și dezvolta dacă nu are un cler"[52]. Noua „putere morală" nu va trebui, așadar, să rămână difuză, fără reprezentanți recunoscuți. Va trebui să fie exercitată de un nou cler. Încă din 1824, Comte are o viziune exactă despre acest lucru: psihicul social trebuie să suscite „o nouă putere spirituală, capabilă să înlocuiască clerul și să reorganizeze Europa prin educație"[53]. Aceasta va fi, va spune el mai târziu, „sacerdoțiul pozitiv", „sacerdoțiul Umanității"[54]. „Cine nu neglijează scopul în favoarea mijloacelor trebuie să recunoască faptul că apariția unei noi puteri spirituale, adică a unui sacerdoțiu sistematic, constituie singura soluție absolut proprie revoluției occidentale"[55]. „Un sacerdoțiu regenerator", spune *Testamentul*[56].

Dar în mâinile cui să-l încredințezi? Spiritul pozitiv dictează răspunsul, iar Comte îl indicase încă de la început: în mâinile savanților[57]. *Sinteza subiectivă*, care datează din noiembrie 1856, rămâne fidelă gândirii opusculului din noiembrie 1825, atunci când reclamă „maeștri capabili de sinteză care să plidezе elevi capabili de sinteză în școli pozitiviste, anexate, firește, templelor

[50] *Disc.*, 34.

[51] *Disc.*, 83.

[52] *Catéch.*, 253.

[53] *Val.*, 120 (21 mai 1824).

[54] *Synthèse*, prefață. *Blign.*, 68.

[55] *Hutton*, 72.

[56] *Test.*, 22.

[57] Deja Saint-Simon, *Oeuvres*, 4, 153-155 (Durkheim, *Le Socialisme*, pp. 168-169).

Umanității"[58]. De asemenea, atunci când marele preot al Umanității cere o lungă formare științifică din partea celor pe care-i consacră drept colaboratorii săi, el înfăptuiește marele plan al tinereții sale. Numai că, așa cum e firesc, totul se organizează puțin câte puțin: condițiile de acces sunt puse; funcțiile de cult, de învățătură, de îndrumare, se diferențiază; s-a creat sau cel puțin s-a prevăzut „un subsidiu sacerdotal" „care va deveni bugetul central al clerului pozitiv, pe măsură ce guvernanții și guvernații se vor converti la adevărata credință". Deoarece, pentru a fi dăruiți cu totul misiunii lor, este necesar ca preoții să fie eliberați de orice grijă privitoare la traiul zilnic; „subsidiul pozitivist" va permite „înflorirea sacerdoțiului Umanității"[59].

Mai trebuie să ne înțelegem asupra tipului de savant care va fi demn de un asemenea sacerdoțiu. Auguste Comte, o știm, nu a gustat niciodată „erudiția deșartă", „erudiția tenebroasă" care se mulțumește să acumuleze „mașinal faptele" și care e „capabilă să slujească opiniile cele mai contradictorii". „Veritabilul spirit pozitiv", așa cum îl concepe el, „nu este, în fond, mai puțin îndepărtat de empirism decât de misticism"[60]. De această noțiune de empirism Comte apropie noțiunea de specializare. El blamează „excesiva restricție intelectuală" ce rezultă dintr-o „specializare empirică". Cea mai mare parte a savanților de azi îi par deformați de acest „spirit al specializării și al diviziunii"[61], de această „specializare oarbă și dispersivă", care-i face incapabili să devină vreodată adevărați pozitiviști. Inteligența lor este călăuzită în întregime „spre chestiuni de mică suprafață și rareori importante". Academiile, societățile științifice, nu fac decât să întărească aceste „prejudecăți analitice"[62]. Nu aici se află „veritabila știință", care e întotdeauna, „în mod necesar, relativă la umanitate"; nu aici se află veritabilul spirit științific, care este întotdeauna un „spirit de ansamblu"[63]. Trebuie avută în

[58] *Synthèse*, prefață.

[59] *Test.*, 21 *Bling.*, 68-69; 79, 98, 121. *Div.*, 1, 319: „Subsidiul pozitivist, de care depinde dezvoltarea nucleului sacerdotal." *Circ.*, *passim*.

[60] *Cours*, 5, 50. *Dis.*, 21-22. De aceea, „adevărata știință, departe de a fi alcătuită din simple observații, tinde mereu să se dispenseze, pe cât posibil, de observația directă, substituindu-i această previziune rațională care constituie, în toate privințele, principala caracteristică a spiritului pozitiv."

[61] *Cours*, 6, 8, „Strâng experiențele, spunea la fel Bazard, în 1829, disecă întreaga natură... Adaugă faptelor observate înainte fapte mai mult sau mai puțin curioase... Dar care sunt savanții care clasează și coordonează aceste bogății îngrămădite în dezordine?"

[62] *Disc.*, 92-94. *Mill*, 404 (23 ianuarie 1846): „Întregul nostru regim provizoriu de specialitate dispersivă trebuie să dispară." Scrisoare a lui Ch. Jundzill către Comte, 1 februarie 1848: „Jalnicul spirit al specializării dispersive."

[63] *Cours*, 5, 69. Cf. Montesquiou, pp. 236-237.

vedere „generalitatea sistematică"[64]. Analiza trebuie să fie subordonată sin tezei, ca și progresul ordinii și egoismul altruismului. Orice cunoștință part culară trebuie să fie orânduită în vederea științei totale. Nu trebuie „concepută în fond, decât o singură știință, știința umană, sau mai exact socială, al cărei principiu și al cărei scop deopotrivă îl constituie existența noastră și în car se integrează în mod firesc studiul rațional al lumii exterioare, cu dublu titlu de element necesar și de preambul fundamental"[65].

Potrivit lui Comte, savantul va fi, așadar, un „spirit enciclopedic". N există sarcină mai importantă decât aceea de a asigura o serioasă „pregătir enciclopedică" celor ce vor trebui să exercite sacerdoțiul. Sau mai degrabă e necesar ca ei să primească „o adevărată inițiere enciclopedică", despr care vor da mărturie probele eșalonate[66]. Acestea vor fi severe, întrucât nu trebuie ca rândurile clerului să fie invadate de „literați" și „declamatori" în urma cărora se vor infiltra curând și „ipocriții"[67]. Pozitiviștii zeloși, căror „insuficiență mentală" nu va putea satisface aceste condiții, vor putea „mărginindu-se la apostolat, să aducă servicii foarte prețioase pentru înscău narea religiei universale"[68]. Totuși, numai preoții, pe deplin inițiați, vor asigura stabilitatea „regimului enciclopedic" care reprezintă esențialmente regimu pozitiv[69]. Ei vor fi dezmințirea vie a reproșului de „uscăciune", adresat orbește spiritului științific. Această uscăciune este „proprie numai degenerării sal academice, în care specialitatea dispersivă pune obstacole culturii estetice și progresului moral": știința autentică, în schimb, instituie o dublă sinteză mai întâi între diversele ramuri ale cercetării intelectuale, apoi între poezie și filozofie, ale căror „legături necesare" rămân necunoscute doar din pricina absurdelor „prejudecăți moderne"; ea consacră „armonia reciprocă" a „ficțiunii" și a „demonstrației", care sunt, și una și alta, indispensabile „progresului neîntrerupt al unității personale și sociale"; relativă în esență, ea se știe și se vrea ca atare și, în loc să urmărească cu orgoliu o obiectivitate imposibilă, folosește „privilegiile relativității" pentru a aproba concepțiile ideale ce răspund

[64] *Polit.*, 4, 535.

[65] *Disc.*, 38. *Synthèse*, 1.

[66] *Blign.*, 61, 102, 110. *Div.*, I, 2, 93, 117, 159, 163. *Synthèse*, prefață etc. *Test.*, 21-22: „Am stabilit recent, pentru preoți și vicari, condițiile enciclopedice care vor garanta publicului, ca și Marelui Preot, aptitudinea teoretică a filozofilor, atunci când calitățile lor morale vor fi fost certificate îndeajuns. Aceste probe, ce se succedă la intervale de la una la trei luni, constau în șapte teze tipărite, la alegerea postulantului, asupra celor șapte științe fundamentale; la șapte zile după primirea sa, fiecare teză este completată în mod public printr-un examen oral..."

[67] *Div.*, I, 131.

[68] *Div.*, I, 179, 182; 1, 2, 298.

[69] *Blign.*, 112.

nevoilor inimii[70]. Pentru a utiliza trei cuvinte dragi lui Comte, fiind o „sinteză", ea constituie o „sinergie" în serviciul „simpatiei"[71].

Aceste explicații îi dictează „sacerdotului umanității" misiunea ce-i este „rezervată în mod exclusiv". Trebuie ca el să sistematizeze, concentrându-le prin influența lor intelectuală, marile forțe ale sentimentului și activității, care, lăsate pradă impulsurilor lor spontane, „nu și-ar putea îndeplini sfânta și dificila lor misiune". „Funcția lui indispensabilă, fără de care mișcarea universală ar eșua, se descompune", așadar, „în două construcții succesive: una filozofică și alta poetică, în care cea de a doua o presupune pe prima"[72], dar în care prima se află în slujba celei de a doua. Pătruns de un asemenea spirit, „clerul pozitiv" va fi cu adevărat „corporația regeneratoare", capabilă să „reconstruiască occidentalitatea". Pentru asta va avea, în fine, dreptul „de a stabili o disciplină reală și completă"[73]. El va hotărî ce trebuie gândit în orice domeniu: inteligența oamenilor va fi supusă lui. În regimul pozitiv nu se va mai pune, într-adevăr, problema „liberului examen" sau a „libertății de conștiință". Nu există deloc libertate de conștiință în științele pozitive: or, întreaga știință umană va fi de acum înainte pozitivă[74]. „Dogma revoluționară" a putut fi utilă la vremea ei pentru a-și aduce contribuția la ruinarea vechilor credințe, dar n-ar trebui să „înălțăm la ordinea firească și permanentă" un „interregn trecător". E limpede că principiul care se află la baza „doctrinei critice" n-ar putea cu nici un chip să „constituie un principiu organic"; mai mult, „el tinde de-a dreptul, de acum înainte, să opună din ce în ce mai mult un obstacol sistematic oricărei adevărate reorganizări sociale". El perpetuează „empirismul anarhic", propagă „plaga metafizică" de care noul sacerdoțiu are misiunea să ne debaraseze[75]. Ceea ce cereau, în mod abuziv, preoții catolici de la credincioșii lor, preoții pozitiviști au dreptul să ceară de la totalitatea oamenilor. În societatea viitorului, oamenii

[70] *Synthèse*, XI și 10-12. Cf. 9: „Poezia are nevoie să asimileze lumea omului atât cât îi îngăduie ansamblul noțiunilor emise de filozofie." Cu alte cuvinte, aici se află „acea uniune a pozitivității și a fetișității ce participă la instituirea sintezei subiective, astfel încât să consolideze sinergia dezvoltând simpatia".

[71] Baumann, *op. cit.*, p. 263, rezuma astfel exigențele lui Comte în ceea ce-l privește pe sacerdotul pozitivist: „Maestrul voia ca el să reunească, alături de o inteligență înaltă și de o știință enciclopedică, puterea de a iubi pe care o posedă femeia și energia proletarului. Nu cerem prea mult, dat fiind ce se așteaptă de la el."

[72] *Div.*, I, 2, 58 (către Thalès Bernard, 28 Aristotel 62).

[73] *Circ.*, 30, 76.

[74] *Opusc.*, 68 (al III-lea opuscul).

[75] *Cours*, 4, 25-30: „Fără cucerirea și utilizarea acestei libertăți nelimitate a gândirii, nu putea fi pregătită nici o adevărată reorganizare"; în schimb, „nu e oare evident că o asemenea tendință este, prin natura ei, în mod radical anarhică prin aceea că, dacă ar putea persista la nesfârșit, ar împiedica orice organizare spirituală veritabilă?" *Polit.*, 3, 619.

vor fi „emancipați", dar în același timp „subordonați". Doctrina pozitivistă este o credință, adepții săi sunt credincioși, ei sunt „adevărații credincioși"[76].

Desigur, „credința pierdută nu e ușor de reconstruit", acea credință care reprezintă cimentul indispensabil al oricărei societăți și a cărei „disoluție cronică" constituie „boala noastră occidentală". Astăzi disoluția este atât de înaintată, încât „fiecare se află într-o stare vecină cu nebunia, printr-o suprescitare proprie orgoliului și vanității". Răul e cu atât mai grav, cu cât nu vrem să ne vindecăm de el; îl luăm drept un bine, și simpla vestire a „reconstrucției spirituale" operată de spiritul pozitiv reprezintă pentru mulți un scandal. Cu toate acestea, numai „supunerea față de noua credință" va putea să ne scoată din anarhie; de asemenea, numai ea îl va putea vindeca pe omul modern de „plictiseala, de îndoiala și de nehotărârea" ce-l rod; și, departe de a se diminua prin faptul că devine pozitivă, credința, dimpotrivă, se va extinde. Nu e cazul s-o ascundem: „Toate preceptele catolicismului privitoare la subordonarea rațiunii față de credință sunt programe de înfăptuit." Decât să rămânem cu ele neînfăptuite, mai degrabă să trecem dincolo de ele[77].

În catolicism, aceste precepte erau opresive, întrucât se raportau la „credințe himerice". Ele au devenit așa mai ales „atunci când clerul degenerat, luând mijlocul drept scop, s-a străduit să prelungească prin violență dominația extenuată a teologismului cel mai puțin durabil". Inchiziția a fost un efort disperat de a înăbuși un avânt inevitabil de eliberare. Nimic asemănător nu provoacă temeri în pozitivism. El este „regimul firesc", „religia finală", ce nu va cunoaște vreun declin, iar credința pe care o cere este o credință pozitivă, adică o „credință reală", al cărei obiect este întotdeauna „demonstrat sau demonstrabil"[78]. Știut de unii, crezut de alții, acest obiect este același pentru toți. Nu există, așadar, ruptură între cei ce cunosc și cei ce cred, nici un pericol de machiavelism și de ipocrizie[79]. Și de ce nu ne-am încredința celor care știu? De ce-am stărui să căutăm sinteza, când ea e găsită? Ar însemna să mergem împotriva „noii unități religioase" și ar însemna să

[76] *Blign.*, 8, 118, 120.

[77] *Hutton*, 76-77 (1 Homer 68). Trebuie satisfăcută „nevoia actuală de fanatism demn". Către Leblais, 15 Moise (*Div.*, I, 132).

[78] *Mill*, 289-290 (25 decembrie 1844). *Synthèse*, 31. *Blign.*, 7-8. *Polit.*, 4, 533: Religia universală este „mai pozitivă decât orice altă știință".

[79] Cf. Gouhier, I, 25, nota 33: „Se spunea adesea, către sfârșitul veacului al XVIII-lea, că e nevoie de o religie pentru popor. Nu aceasta este ideea exprimată aici. Ideea lui Comte este total opusă: el restabilește unitatea spirituală a claselor, dincolo de diversitatea culturilor, prin comuniunea într-o aceeași știință. Conținutul gândirii populare este acela al gândirii științifice; marinarul și astronomul cunosc aceleași legi ale cerului; dar marinarul crede ce spune savantul, în timp ce savantul cunoaște cauza a ceea ce spune. Știința pozitivă va constitui obiectul credinței acelora care nu vor avea nici timpul, nici mijloacele s-o dobândească."

devenim „nefericiţi şi deopotrivă agitatori“[80]. A cere dovada a ceea ce a fost acceptat de neamul omenesc în persoana savanţilor calificaţi ar însemna un semn „de neîncredere, dacă nu de ostilitate faţă de ordinul sacerdotal“. În rest, nu mai există de acum înainte nimic de temut din partea unei totale subordonări a raţiunii faţă de credinţă: ea echivalează cu cea a spiritului faţă de inimă; adică subordonează instinctele personale instinctelor sociale, sau, mai pe scurt, omul Umanităţii[81]. Poate Umanitatea să fie tiranică?

[80] *Blign.*, 19. *Hutton*, 77.
[81] *Synthèse*, 31.

III
Despotismul spiritual

Auguste Comte n-a înţeles întotdeauna în aceeaşi manieră această nece
sitate de a crede, nici „adevărata distincţie între credinţa demonstrată ş
credinţa demonstrabilă“[82]. „Totul s-a petrecut, scrie referitor la asta Dl Jea
Lacroix, ca şi cum, având la început încredere în valoarea de universalizar
a doctrinei sale considerate ca adevărată, s-ar fi îndoit apoi de rapiditate
triumfului ei. Există un asemenea avans al *oamenilor competenţi* faţă d
mase, încât toate catastrofele politice şi sociale au timp să se petreacă înaint
ca acest avans să fi atins stadiul pozitiv. Şi, de altfel, va exista mereu
întârziere necesară a ansamblului în raport cu elita.“[83] Am constatat dej
acest lucru. Dar respectiva evoluţie lasă intact fondul gândirii, care, o dat
în plus, se dezvăluie ca fiind de o continuitate uimitoare. Ceea ce se schimb
sunt accentele şi perspectivele; ceea ce se realizează este o anumită înăsprire
Încrederea manifestată la început de tânărul reformator într-un *consen*
spontan ce-ar face inutilă orice pretenţie de subordonare a spiritului[84], nu s
adresa defel maselor[85]; iar liberalismul relativ, care admitea câteva divergenţ

[82] *Blign.*, 131.
[83] J. Lacroix, *op. cit.*, p. 93. Comte, *Opusc.*, 98.
[84] *Inéd.*, 1, 7 (către Buchholz, 18 noiembrie 1825): „Ce admirabilă însuşire a filozofie
pozitive aceea de a putea astfel – în ciuda tuturor diferenţelor de organizare, de vârstă, d
educaţie, de climat şi de limbă, de guvernare şi de obiceiuri sociale, în fine, fără nici o relaţie
oricare ar fi ea – să determine spontan o comuniune de idei ce nu a putut fi creată şi menţinut
în alte epoci decât prin acţiunea combinată fără încetare a mijloacelor artificiale şi violente
pretinzând chiar, ca primă condiţie, o anumită înţelegere generală şi permanentă a activităţ
intelectuale!“
[85] *Val.*, 121: „Aceasta este o doctrină de predicat şi de răspândit pretutindeni, aşa cur
a fost, la vremea ei, Evanghelia; cu precizarea că ea se adresează astăzi numai oamenilo
luminaţi, masa urmând să participe la ea mai târziu.“ Această scrisoare datează din 1822; da
încă din 1820, în „Sommaire Appréciaton du passé moderne“ (*Opusc.*, 10-11), Comte scria
„Puterea spirituală, fiind prin natura ei conjecturală, trebuia, în mod necesar, să ceară ce
mai înalt grad de încredere şi de supunere a spiritului. Era o condiţie indispensabilă a existenţe
şi a acţiunii sale. Dimpotrivă, capacitatea ştiinţifică pozitivă, concepută ca îndrumătoare
problemelor spirituale ale societăţii, nu pretinde nici credinţa oarbă, nici măcar încrederea
cel puţin nu din partea tuturor acelora care sunt susceptibili să înţeleagă demonstraţiile; că

asupra „chestiunilor secundare", nu privea decât „tranziția revoluționară", în cursul căreia trebuia să se procedeze prin convingere până ce „regularitatea mentală", în sfârșit obținută, avea să-i facă pe amatorii de opinii personale să cedeze[86]. În orice caz, *Cursul de filozofie pozitivă* precizează deja clar doctrina; el consideră drept o evidență faptul că „ordinea socială va rămâne întotdeauna incompatibilă cu libertatea permanentă de a repune în fiecare zi în discuție, la nesfârșit, bazele înseși ale societății", astfel încât „toleranța sistematică nu poate exista și nici n-a existat vreodată în mod real decât în privința opiniilor privite ca indiferente sau îndoielnice"[87]. *Politica pozitivă* nu va avea decât să tragă consecințele, distingând într-o manieră mai tranșantă cele două categorii, a savanților și a credincioșilor:

> Credința, adică înclinația de a crede în mod spontan, fără o demonstrație prealabilă, în dogmele proclamate de o autoritate competentă, este o virtute fundamentală, bază imuabilă și necesară a ordinii sociale... Deoarece în stadiul pozitiv, caracterizat printr-o separare mai completă și mereu crescândă a funcțiilor, fiecare e în stare să conceapă, indiferent ce capacitate ar avea, doar o porțiune infinit de mică a doctrinei de care are nevoie pentru conduita sa[88].

Într-un cuvânt, credința pozitivă „nu este cu nici un chip susceptibilă de abuz", întrucât e „mereu demonstrabilă", dar n-am putea „pretinde să fie în momentul actual demonstrată". De aceea, nu există „convertire" cu adevărat „desăvârșită" decât atunci când adoptăm, pentru a le practica, „noțiuni admise pur și simplu pe încredere" și când pentru dovedirea lor ne lăsăm în seama savanților ca în seama unor „părinți spirituali"[89]. Iată de ce, printre virtuțile pe care le recomandă discipolilor săi, Comte pune pe primul loc dragostea de disciplină și tendința spre venerare. Acestea sunt condițiile adevăratei supuneri a spiritului. El speră mult de la Henri Dix Hutton, fiindcă, dacă acest tânăr nu e încă „disciplinat cu adevărat", e cel puțin „disciplinabil"[90]; în schimb, se vede nevoit în cele din urmă să nu mai aștepte nimic de la Célestin de Blignières, fiindcă „semiconvingerile pozitiviste" ale acestui discipol, la început fervent, „nu vor sfârși decât prin a suscita o indisciplinabilă vanitate teoretică" și fiindcă nu se arată „defel susceptibil de venerare";

despre ceilalți, experiența a arătat suficient că încrederea lor în demonstrații unanim stabilite între savanții pozitiviști nu le poate fi niciodată dăunătoare și că acest gen de încredere, într-un cuvânt, nu este deloc susceptibil de abuz."

[86] *Mill*, 399 (27 ianuarie 1846).

[87] *Cours*, 4, 58.

[88] *Polit.*, 4, 205-206.

[89] *Div.*, I, 289 (12 Descartes 67). *Val.*, 18 ianuarie 1826.

[90] *Hutton*, 69.

el face parte și dintre acei indivizi care, deși se cred pozitiviști, își rezervă, mai mult sau mai puțin, „construirea individuală a sintezei universale". Totuși, la început Comte crezuse că recunoaște în el „o evidentă înclinație spre venerare", spre acea venerare care singură îngăduie însușirea „cu promptitudine și pe deplin a unor noțiuni pe care o discuție zadarnică le-ar face obscure și îndoielnice"[91]... În orice caz, pozitivismul trebuie să-și întemeieze „cele mai bune calificări la guvernarea spirituală" „pe reconstrucția hotărâtoare a acestui mare sentiment, mai esențial și mai alterat decât oricare altul"[92].

Autoritatea noului cler nu va fi, așadar, o vorbă goală. Dacă nu este recunoscută în mod spontan prin venerația credincioșilor, ea va ști, la nevoie, să se impună. Ea va ști, de asemenea, să se coboare de la convingeri la fapte, iar Comte nu ezită să vorbească despre „supunerea oricărei conduite examenului unui cler inflexibil"[93]. Mai mult, erezia este indiciul unei perversități secrete ce va trebui dată în vileag fără milă. Moștenitor al catolicismului, „pozitivismul sistematizează și dezvoltă maxima (sa) pur empirică despre legătura dintre greșelile spiritului și viciile inimii". Această maximă, spune Comte pe un ton amenințător, „n-o voi lăsa să stea degeaba și o voi aplica din ce în ce mai mult pentru a-i demasca pe falșii mei aderenți"[94]. Epurarea începea! Tunând împotriva „bolii revoluționare", care consta „dintr-o suscitare continuă a orgoliului și vanității" și dintr-o „tendință contagioasă în cel

[91] *Blign.*, 14, 32. *Hutton*, 59. *Inéd.*, I, 84: Pozitiviștii ireligioși „cu toții poartă pe propriul creier, asemenea domnului Littré, amprenta blamului moral, prin absența marelui sentiment al venerației, singura sursă posibilă a regenerării occidentale".

[92] Montesquiou, *op. cit.*, p. 121. Analiza sentimentului comtian al venerării în Baumann, p. 257: „Ce-i drept, natura noastră va fi întotdeauna prea nedesăvârșită pentru ca datoria să se golească în întregime în ochii noștri de aspectul ei în chip necesar cam sever. De aceea, religia Umanității păstrează supunerea ca pe o virtute indispensabilă. Dar este vorba mai ales despre o virtute restrictivă care mai degrabă te împiedică să acționezi rău decât să te îndemne să acționezi bine. De altminteri, iubirea poate să se amestece cu ea și s-o înnobileze. Ea o preschimbă atunci în venerație, adică iubirea având conștiința că se adresează către ceva mult mai mare și mult mai puternic decât ea. Sfinții vor iubi Umanitatea așa cum l-a iubit Sfânta Tereza pe Isus: celorlalți le va fi suficient să nu uite niciodată starea de strânsă dependență în care se află față de ea."

[93] *Blign.*, 58.

[94] *Hutton*, 91 (10 Dante 68). *Inéd.*, 2, 254-255 (către Hadery, 6 Gutenberg 65) : „În fond, dl Etex e afectat, până la gradul de incurabilitate al bolii occidentale căreia i-am făcut loc în tabelul pozitiv al patologiei cerebrale sub numele de orgolio-vanitate cronică, cu accese de acuitate. Dar oricât de expresiv i-ar fi numele, extras din caracterele cele mai apăsate, el nu indică deloc sursa, esențialmente mentală, a unei asemenea perturbări. Totuși, deși această revoltă a individului împotriva speciei începe întotdeauna de la inteligență, ea viciază neîntârzînt sentimentele, a căror tulburare consolidează și dezvoltă dezordinea spirituală. Retrogrizii sunt, fără știrea lor, aproape la fel de mult afectați ca și revoluționarii, pentru că și lor le lipsește supunerea cuvenită."

mai înalt grad spre infailibilitatea personală", ajungea el însuşi să nu mai admită, în fond, decât o singură autoritate, o singură infailibilitate: a lui proprie. Prefera din ce în ce mai mult, la ceilalţi, credinţa cordială „credinţei ştiinţifice", şi este unul din motivele pentru care îi sfătuia din ce în ce mai mult să nu-i mai citească *Cursul*. În societatea condusă de pozitivism, preoţii înşişi vor trebui să venereze la fel de mult ca şi credincioşii. Acesta va fi cel mai sigur indiciu al „vocaţiei lor sacerdotale"; „indispensabilă credincioşilor de rând, această înclinaţie li se potriveşte îndeosebi preoţilor Umanităţii, ca ei să fie suficient de legaţi de pontiful universal, căruia vor trebui să-i devină vrednici auxiliari"[95]. Întemeietorului religiei definitive, celui dintâi Mare Preot, „mădular suprem al Umanităţii"[96], celui care are puterea să lege şi să dezlege, toţi îi vor datora o ascultare absolută în fapte, în gânduri şi în inimi[97].

Să lăsăm deoparte bizareriile şi excesele personale. Ca să judecăm cu dreptate construcţia comtiană a „puterii spirituale", trebuie mai întâi să recunoaştem că ne aflăm în prezenţa câtorva idei simple şi puternice pe care pare cu neputinţă să le respingem în totalitate. În idealul de sinteză a cunoştinţelor pe care-l schiţează, Comte se arată cu siguranţă mai mult „profesor" decât „cercetător". Acest ideal – care fusese şi cel al lui Platon –corespunde totuşi unei nevoi care se face din ce în ce mai mult simţită pe măsură ce se înmulţesc descoperirile şi specializările. De aceea, acesta este unul din punctele asupra cărora discipolii lui Comte insistă astăzi din plin. Dl Aldous Huxley se plângea recent de faptul că „universităţile noastre n-au o catedră de sinteză"; „specializarea intensivă", adăuga el, „tinde să reducă fiecare din ramurile ştiinţei la un stadiu foarte apropiat de absenţa oricărei semnificaţii... (Aceasta) ajunge să fie considerată, în anumite medii, un fel de brevet al ştiinţei veritabile. Cei care încearcă să stabilească raporturi între neînsemnatele rezultate particulare ale specializării şi viaţa umană în ansamblul ei... sunt acuzaţi că sunt savanţi de proastă calitate, şarlatani ce caută să-şi facă publicitate"... Textul Dlui Huxley continuă pe un ton de pamflet, care aminteşte de răfuielile personale ale lui Comte cu savanţii de la École Polytechnique[98]. Doritor să

[95] *Circ.*, 22, *Div.*, I, 290: „Nu voi încredinţa niciodată sacerdoţiul cuiva care nu îndeplineşte o atare condiţie."

[96] *Circ.*, 24; 75: „Ca fondator, trebuie să am auxiliari, supuşi cu demnitate."

[97] Comte îi scria lui Armand Marrast, la 7 ianuarie 1832, criticându-l pe Saint-Simon: „Să exerciţi, prin declaraţii vagi şi emfatice, o influenţă suverană asupra câtorva devoţi şi devote care, în general, au făcut abstracţie de individualitatea lor intelectuală şi morală nu mi s-a părut niciodată că ar putea să inspire vreo atracţie decât spiritelor mediocre unite cu nişte caractere slabe. Dacă aş avea gustul de a stăpâni, aş vrea supuşi mai puţin docili."

[98] *La Fin et le moyens*, tr. Castier, p. 326: „Oamenii care lansează acuzaţii asemănătoare o fac, bineînţeles, întrucât nu doresc să-şi atragă nici o responsabilitate pentru nimic, ci preferă să se retragă în laboratoarele lor zăvorâte şi să se amuze efectuând cercetări extrem de plăcute etc."

remedieze starea de lucruri astfel descrisă, dl Jean Coutrot punea de curând bazele a ceea ce numea „un umanism integral şi modern, adică o atitudine intelectuală ce caută să îmbrăţişeze simultan toate problemele care condiţionează activităţile şi echilibrele omeneşti". Constatând extrema raritate a „spiritelor riguros enciclopedice", aşa cum le voia Comte, el propunea să suplinească lipsa acestora prin echipe organizate pentru lucrul colectiv. „Secolul al XIX-lea, conchidea el, a fost secolul *cercetării în profunzime*, fiecare săpând zăcământul ce-i revine prin profesia sau prin diplomele sale; secolul XX ar avea drept sarcină *coordonarea orizontală* a tuturor acestor exploatări verticale[99]. Numai că, lăsând deoparte aici iluzia fundamentală denunţată la începutul acestui studiu, potrivit căreia toate cunoştinţele pot şi trebuie să fie conduse către tipul „pozitiv", este un fapt că spiritul de sinteză devia la Comte, cum deviază la oricine nu are în acelaşi timp şi simţul cercetării, într-un spirit de generalitate. Specialiştii găsesc din belşug în opera sa lucruri cu care să-şi ia revanşa prinzându-l pe picior greşit, nu numai fiindcă, bineînţeles, cunoştinţele noastre au progresat de atunci, ci pentru că el era foarte departe de a poseda ştiinţa necesară întreprinderii asumate. În rest, regimul de „igienă cerebrală", din a cărui practicare riguroasă îşi făcea un titlu de glorie – se ştie că, începând din 1838, şi-a interzis, cu foarte rare excepţii, orice lectură ce-i putea oferi vreo legătură, „chiar indirectă", cu subiectul lucrărilor sale –, poate favoriza „puritatea" şi „armonia" liniilor unui sistem; pare însă mai puţin compatibil, chiar ţinând cont de excelenta memorie a abstinentului nostru, cu exigenţele unui travaliu „enciclopedic"[100].

O idee simplă şi puternică e şi această idee că ştiinţa nu-şi este scop sieşi, că nu e absolut suficientă, că valoarea sintezei înseşi este doar aceea de a-i îngădui omului să se recunoască în acţiunea sa. Dar cât de repede deviază şi această idee! Putem admite, odată cu Pascal, că există o filozofie ce nu merită nici măcar o oră de efort, dar putem găsi totodată neliniştitoare dispoziţia de spirit a tânărului Comte care afirmă că are „o aversiune suverană pentru lucrările ştiinţifice cărora" nu le percepe „în mod clar utilitatea"[101].

[99] *Mémoire introductif à la recherche collective*, *op. cit.*, pp. 18 şi 83.

[100] *Cours*, 6, XXV-XI, şi nota. *Div.*, 1, 2, 152: „Şaisprezece ani de practică scrupuloasă mi-au făcut din ce în ce mai dragă această igienă cerebrală" (6 aprilie 1854), 238, 320 etc. *Ined.*, 3, 27: „Dietă cerebrală care mă ajută, de mulţi ani, să asigur mai bine puritatea, originalitatea şi consistenţa propriilor mele concepţii" (25 octombrie 1846). *Mill*, 2, 48-49, 121.

[101] *Val.*, 99 (1819). „Aş face foarte puţin caz de lucrările ştiinţifice, dacă nu m-aş gândi fără încetare la utilitatea lor pentru specie; mi-ar plăcea la fel de mult să mă amuz descifrând logogrife foarte complicate." După Comte, scrie dl G. Cantecor, *Le Positivisme*, p. 48, „adevărul nu mai este criteriul elementelor legitime ale ştiinţei, ci utilitatea şi în mod particular utilitatea socială. Acest lucru este fără îndoială bun în logica sistemului, dar, orice ar spune Comte, nu este bun şi în logica istoriei. Aici el nu-i continuă pe Galilei şi pe Newton, ci îi condamnă."

Nu e neapărat necesar să fii un partizan al „științei pentru știință", și nici al „artei pentru artă", pentru a gândi că știința, ca și arta, trebuie să fie, mai întâi, dezinteresată. Or, la Comte, ea era din ce în ce mai puțin așa. Socotind-o întru totul relativă la om, el se arăta prea puțin riguros în ce privește calitatea, dacă știința îi servea planurile: „Dl Comte, spune Stuart Mill, nu se interesa de perfecțiunea dovezii atât cât s-ar fi cuvenit din partea unui filozof pozitiv."[102] Avea un mod de a vorbi despre „adevăratele progrese ale științei" și despre „adevăratele noastre nevoi intelectuale" care reprezenta un mijloc de a îndepărta numeroase cercetări sub cuvânt că sunt „himerice și de prisos"[103]. Simțind și spunând „cât de periculos e din punct de vedere moral studiul științific atunci când nu mai vedem în el un simplu mijloc și vrem să-l înălțăm la rangul de scop"[104], el ajungea să proscrie tot ceea ce nu oferea o aplicație imediată și să se arate nerăbdător față de orice gând cât de cât liber[105]...

Pe de altă parte, nu-i vom face un reproș din faptul că a vrut „să întemeieze sistematizarea totală pe superioritatea firească a inimii" sau, în alți termeni, că a „subordonat în mod radical inteligența sociabilității". Abia dacă vom cuteza să spunem că preferința acordată „simpatiei", chiar și în raport cu „sinteza", este o idee simplă și puternică, căci trebuie să fii bine deformat de intelectualism pentru a contesta rectitudinea unui sentiment atât de firesc. Dar să luăm aminte la o altă deformare: preferința va acoperi o „emancipare" prin raport cu știința însăși, care abandonează spiritul arbitrarului celui mai subiectiv. În „construcția finală", simpatia îi va porunci de acum înainte sintezei și o va modela după bunul ei plac[106]. Critica „deșartei supremații

[102] *Auguste Comte et le Positivisme*, p. 59. Cf. Caird, p. 133: Comte afirmă cu putere în ultimele sale lucrări „că arta mai degrabă decât știința este adevăratul scop al inteligenței umane și că ar fi de dorit și folositor să ne oprim la concepții ideale, asupra cărora dovezile științifice nu ar avea nici o putere, cu condiția ca aceste concepții să fie favorabile dezvoltării sentimentului altruist."

[103] *Cours*, 2, 11; 3, 279 etc. N-a ajuns el să spună, *Polit.*, 4, că ar fi suficient să studiem în astronomie soarele și luna, și poate, cel mult, planetele cunoscute de antici? Vezi comentariul lui Paul Labérenne, în *A la lumière du marxisme*, vol. 2, p. 93. Precizări despre această atitudine în Delbos, *La Philosophie française*, pp. 351-353.

[104] *Blign.*, 8.

[105] Tot Stuart Mill a constatat-o, mâhnindu-se, pp.177-178, *Test.*, 123: „Tendință oarbă de a acumula la nesfârșit speculații întâmplătoare, aproape întotdeauna de prisos, chiar și când nu sunt himerice" (*Ma troisième Sainte-Clotilde*, 2 iunie 1847).

[106] *Div.*, I, 2, 299: „Pot astfel verifica în ce măsură depinde sinteza de simpatie." Scrisoare către Papot: „Ordinea normală în care simpatia duce la sinteză, și, în final, la sinergie." *Circ.*, 59: „Sufletele cu adevărat religioase, înclinate spre sinteză cu efect al simpatiei." *Polit.*, 1, 679: „Preponderența inimii asupra spiritului trebuia mai întâi să se stabilească în propria mea natură..."

a spiritului" va tinde din ce în ce mai mult către o neîncredere în inteligență, al cărei simplu exercițiu va fi considerat ca o manifestare de egoism și de orgoliu. Nimic nu va mai fi admis din tot ce nu se înclină în fața „sintezei subiective" care, printr-o „intimă combinație între realitatea speculațiilor și utilitatea lor", va constitui singura „pozitivitate adevărată"[107].

Această ultimă caracteristică ne conduce la cea care ne rămâne de semnalat și care, din punctul nostru de vedere, le domină de departe pe toate celelalte. Ea pregătește pretenția de supunere a spiritelor față de decretele sacerdoțiului pozitiv. Atunci când dl Lévy-Bruhl, comentând celebrul fragment despre „libertatea de conștiință", scris în 1822 și reprodus în volumul al IV-lea al *Cursului*, ne spune: „Nu e nicidecum vorba de a le impune oamenilor, printr-un fel de despotism spiritual, credințe pe care nu le-ar trece prin judecata proprie; Comte nu vrea decât să extindă la politică, socotită drept știință pozitivă, ceea ce, după părerea tuturor, este admis în celelalte științe"[108], nu ne putem împiedica să considerăm că această exegeză e foarte îndulcită. Comte instituie, în sens propriu, un „despotism spiritual". Dacă, poate, n-a fost conștient de asta din 1822, cu siguranță după aceea a văzut și a vrut acest despotism, și încă din vremea *Cursului* a lăsat clar să se înțeleagă că voia să profite de principiul pe atunci în vigoare al „libertății nelimitate de gândire" pentru a expune doctrina grație căreia avea să supună apoi toate inteligențele unei „discipline exacte continue", imediat ce „noua ordine socială" va fi, în sfârșit, întemeiată[109]. Cu siguranță, e bine să fie reamintit acest adevăr elementar, dar atât de des ignorat, că „supunerea este fundamentul desăvârșirii", și care suflet bine educat nu i-ar fi recunoscător autorului acestei frumoase maxime: „Fără venerație nu putem nici învăța ceva, nici gusta ceva, nici, mai ales, dobândi o stare stabilă a sufletului sau a inimii"[110]? Era în egală măsură o idee mare și puternică aceea a unei „comuniuni mentale" ce trebuie înfăptuită între toți oamenii, ca un bine superior, căruia oamenii păreau atunci să-i fi pierdut până și gustul, în asta stătea cu adevărat leacul bolii corpului social, și faptul de a crede că e nevoie de o credință însemna să gândești realist. Dar prin aceasta Comte ajungea să se închidă în termenii unei probleme de nerezolvat. Căci încă dinainte făcuse această credință de două ori imposibilă, în conținutul și în însăși forma ei. Printr-un paradox la care îl obliga îngustimea doctrinei pozitiviste, era nevoit să pretindă ceea

[107] *Div.*, I, 368-9.

[108] *La Philosophie d'Auguste Comte*, p. 345. Aceeași îndulcire la Alain, *Eléments d'une doctrine radicale*, p. 69: „Adevărata putere spirituală, după filozoful nostru, este doar spirituală, ea acționează lămurind opinia, adică numai prin cuvânt și scris." La fel, F. Pécaut, introducere la *Catéchisme*, p. XXX.

[109] *Cours*, 4, 26-28.

[110] *Blign.*, 131. *Hutton* (1855).

ce nici o altă religie n-a vrut vreodată să pretindă unui adept al ei şi, întemeindu-şi sacerdoţiul, instaura cea mai dură şi în acelaşi timp cea mai nejustificabilă dintre tiraniile intelectuale. Aşa cum precizează unul dintre discipolii săi cei mai puri, „clasa contemplativă" pe care o alcătuiesc preoţii pozitivişti este „special însărcinată să gândească în locul nostru"[111]. De acum înainte omul nu i se va mai închina lui Dumnezeu, nimic superior inteligenţei sale nu va mai solicita adeziunea liberă a credinţei sale; dar el va trebui să-şi supună esenţa fiinţei sale, cea prin care prin este el însuşi în cel mai înalt grad, altor oameni, şi anume în acele lucruri care nu ţin decât de om. Din fericire, spunea cu oarecare umor Stuart Mill, „specia umană nu s-a aflat încă sub autoritatea unui om despre care să se fi presupus că ştie tot ce e de ştiut şi că, odată aşezat în fruntea omenirii, puteam închide cartea ştiinţei omeneşti"[112]. A unui om, am adăuga noi, care, „condensând" în persoana sa întreaga „putere spirituală"[113], să fi decretat o dată pentru totdeauna şi pentru toţi că nu există mistere şi că a crede acest lucru este o obligaţie.

[111] *Op. cit.*, p. 262.

[112] *Op. cit.*, p. 182.

[113] *Polit.*, 3, XXXIX: „Puterea spirituală, deşi mai dificilă decât oricare alta,... este şi cea mai susceptibilă de condensare. Ea începe în mod necesar printr-un cap unic, în care se află totuşi toate instituţiile esenţiale, atât ale cultului şi chiar ale regimului, cât şi ale dogmei. Această lege, verificabilă la marele Sfânt Pavel, singurul întemeietor real al catolicismului, trebuie să-i convină mai degrabă pozitivismului, mai complet şi mai bine coordonat..."

IV
Sociocraţia

Până aici n-am avut de-a face decât cu cea dintâi şi cea mai importantă dintre obligaţiile impuse de pozitivism. Într-adevăr, nu se încheie totul în zonele spiritului pur. Să nu uităm că acest om care ştie şi care gândeşte pentru noi este esenţialmente un sociolog care meditează la reconstrucţia socială. Pozitivismul filozofic este marcat de apariţia sociologiei: pozitivismul religios va lua, aşadar, forma unei „sociolatrii" şi a unei „sociocraţii". „Fizica socială" se va încununa cu o mistică socială, iar religia Umanităţii, pentru a nu rămâne abstractă sau cu totul interioară, se va întrupa într-o domnie a Societăţii. Creştinismul era în întregime, la urma urmelor, o speranţă a împărăţiei cerurilor: pozitivismul este în întregime, la urma urmelor, o organizare a împărăţiei pământului. Ar fi, aşadar, zadarnic să vrem să distingem o latură religioasă şi o latură politică: în sensul larg al cuvântului, politica este întregul acestei religii, ea constituie „scopul definitiv al dogmei şi al cultului, ferite astfel de orice deviere ascetică sau quietistă, urmând impulsul iubirii veritabile"[114]. Dacă apariţia sociologiei înseamnă înălţarea „politicii la rangul ştiinţelor de observaţie"[115], instaurarea sociocraţiei va însemna consacrarea religioasă chiar a acestei politici.

Numai că îi vom distinge pe cei care o inspiră de cei care o fac în mod direct, adică o putere spirituală şi o putere temporală. „Puterea spirituală se va afla în mâinile savanţilor, iar puterea temporală le va aparţine şefilor lucrărilor industriale."[116] Dar bineînţeles că aceştia din urmă nu vor fi decât instrumentele celorlalţi: un fel de „supraintendenţi ai afacerilor occidentale" sub conducerea clerului[117]. Această distribuire a rolurilor, prevăzută

[114] *Polit.*, 2, 77, 20, 110: „Ascetismul şi quietismul inerente credinţelor catolice." 343: „Religia pozitivă... decide în mod irevocabil preponderenţa statului", „societatea religioasă este destinată mai ales să consolideze şi să dezvolte societatea civilă", iar „extensiunea superioară a Bisericii n-o autorizează niciodată să se considere ca reprezentându-l pe adevăratul Mare Preot mai bine decât ar putea s-o facă statele..."

[115] *Opusc.*, 39.

[116] *Opusc.*, 93.

[117] *Circ.*, 28-29.

în *Opuscule*, este şi cea prescrisă în *Politica pozitivă* şi pe care *Circularele anuale* o menţin neschimbată. Aşa trebuie înţeleasă „distincţia naturală între educaţie şi acţiune sau între morală şi politică"[118]. Ea este analoagă distincţiei clasice între ştiinţa teoretică şi ştiinţa aplicată. Nu există dualitate a scopurilor. „Purificată de orice ambiţie temporală", „demna clasă contemplativă... va inspira pretutindeni o politică înţeleaptă"[119], iar aceasta va fi realizată efectiv de către o putere temporală ce se va mărgini „să prezideze perfecţionarea normală a condiţiei noastre materiale, potrivit cunoaşterii ordinii exterioare, învăţate şi dezvoltate de cler"[120]. Comte, care admira teocraţia medievală (aşa cum şi-o reprezenta el, într-o viziune istorică foarte aproximativă), nu admira mai puţin Societatea Iacobinilor, şi compară clerul său când cu unul, când cu altul din aceste două organisme. Pozitiviştii, spune el, sunt „adevăraţii succesori ai iacobinilor", întrucât „Societatea Iacobinilor, plasată în afara guvernării propriu-zise, constituia pe atunci un fel de putere spirituală, în acea combinaţie, atât de remarcabilă şi atât de puţin înţeleasă, ce caracteriza regimul revoluţionar"[121]. În circulara pe care „Fondatorul pozitivismului" o adresa, la 8 martie 1848, „oricui doreşte să se încorporeze", se face aceeaşi comparaţie: „Tocmai am întemeiat, sub deviza caracteristică *Ordine şi Progres*, o Societate politică menită să îndeplinească, spre cea de a doua parte a marii revoluţii, esenţialmente organică, o funcţie echivalentă cu funcţia pe care a exercitat-o, cu atât folos, Societatea Iacobinilor, în prima parte, în mod necesar critică"[122]. După cum „excepţionalul geniu social propriu Evului Mediu" vine din faptul că şefii vremelnici urmau pe atunci îndemnurile clerului catolic, la fel, „admirabilul instinct politic al Convenţiei" i-a fost indus acesteia de către iacobini. O colaborare de acelaşi ordin le va îngădui pozitiviştilor să „guverneze lumea"[123]. Pentru a asigura, în sfârşit, regimul definitiv ce le va oferi oamenilor fericirea ordinii desăvârşite, Marele Preot al Umanităţii trebuie acum, aşadar, să sune adunarea „ambiţioşilor demni"

[118] *Polit.*, I, 89. *Div.*, I, 231. *Mill*, 13-14: „Ştiu că proclamând necesitatea actuală a unei nete separări sistematice între viaţa speculativă şi viaţa activă, între acţiunea filozofică şi acţiunea politică, corespunzând vechii împărţiri catolice între puterea spirituală şi puterea temporală, atac în mod direct cea mai universală şi cea mai profundă dintre prejudecăţile revoluţionare proprii marii tranziţii moderne" (17 ianuarie 1842). Cf. Saint-Simon după Durkheim, *Le Socialisme*, p. 207.

[119] *Circ.*, 51; 81: „Posteritatea va privi stadiul normal al Umanităţii ca fiind început, din punct de vedere spiritual, în cursul anului care de abia s-a încheiat, deoarece religia pozitivă, pe deplin instaurată anul trecut, a fost atunci aplicată instalării politice a tranziţiei finale."

[120] *Polit.*, 3, XXXVII.

[121] Către Hardery, 20 ianuarie 1853. *Mill*, 23 (4 martie 1842).

[122] Cf. Gouhier, 1, 17-18, notă.

[123] *Polit.*, 1, 90. *Blign.*, 120.

înzestraţi cu caracter energic. El n-ar câştiga nimic arătându-se prea scrupulos în alegerea lor. Excesele grave nu sunt deloc de temut, deoarece aceia care ar vrea „să exploateze din punct de vedere politic pozitivismul vor fi în curând antrenaţi dincolo de intenţiile lor iniţiale, prin obligaţia de a deveni religioşi dacă vor să exercite o adevărată acţiune socială"[124]. Le va promite, aşadar, aşa cum le-a promis Mahomed „predestinaţilor săi", sau Cromwell „sfinţilor săi", „dominaţia universală", folosind acest „limbaj îndrăzneţ":

> Înstăpâniţi-vă pe lumea socială, fiindcă vă aparţine, nu potrivit unui drept, ci urmând o datorie evidentă, întemeiată pe exclusiva voastră aptitudine de a o conduce bine, fie în calitate de consilieri speculativi, fie în calitate de conducători activi. Nu trebuie tăinuit faptul că slujitorii Umanităţii i-au îndepărtat, astăzi, radical pe slujitorii lui Dumnezeu de la orice conducere a afacerilor publice, ca fiind incapabili să se intereseze îndeajuns de ele şi să le înţeleagă cu adevărat... Cei care nu cred cu seriozitate nici în Dumnezeu, nici în Umanitate sunt nedemni din punct de vedere moral câtă vreme maladia lor sceptică durează. Cât despre aceia care ar pretinde, dimpotrivă, să-l combine pe Dumnezeu cu Umanitatea, inferioritatea lor mentală este, chiar prin aceasta, evidentă, întrucât ei vor să împace două regimuri total incompatibile, demonstrând că nu pricep adevăratele condiţii ale nici unuia dintre ele[125]...

Căutata alianţă cu „teologiştii" era, aşadar, după cum am văzut, doar provizorie. Era un expedient menit să elimine intermediarii pentru a le permite principalilor doi adversari să se măsoare, într-o luptă al cărei final nu putea fi pus la îndoială. Îndată ce se iveşte ocazia de a ajunge la putere, orice „menajament" dispare. Sub ultima lui formă istorică, forma catolică, teologismul poate doar, înainte de a dispărea pentru totdeauna, să ajute pozitivismul să ia în mâini soarta lumii, înainte ca societatea să fie în întregime descompusă de forţele revoluţionare. Dar, contribuind la această lucrare prin alianţa pe care o va accepta, el îşi va duce la capăt propria ruină. Într-adevăr, cu cât a avut mai multe merite, cu atât rivalitatea pozitivismului în raport cu catolicismul trebuie să fie mai puternică, implacabilă. Este rivalitatea moştenitorului prezumtiv faţă de bătrânul suveran care nu se hotărăşte să moară: la început surdă, ea trebuie, în final, să izbucnească. Pentru a ajunge la scopurile sale, pozitivismul va întrebuinţa, de altfel, o metodă mai brutală decât predecesorul său, „marşul său politic" nu se va asemăna cu marşul catolicismului. Acesta „nu a ajuns la guvernare decât după ce a cucerit societatea; pozitivismul trebuie, dimpotrivă, să-şi obţină importanţa socială după

[124] *Div.*, I, 2, 107.

[125] *Blign.*, 35-36 (27 Dante 63). *Inéd.*, I, 188; 2, 324. *Circ.*, 80: „... a realiza imediat, purificate şi combinate, stăpânirea universală pe care Mahomed le-o făgăduia adevăraţilor credincioşi şi domnia generală pe care Cromwell le-o vestea sfinţilor."

experiența eficacității sale politice"[126]. „Principalul său triumf teoretic" îi va veni „dintr-o apreciere spontană a superiorității sale practice; dogma și chiar cultul său, în ciuda preeminenței lor directe, vor fi recomandate publicului apusean datorită perfecțiunii regimului său". Astfel, „deși menită cu necesitate unei depline universalități", doctrina pozitivistă „va fi, pentru o generație cel puțin, religia căpeteniilor, înainte de a deveni cea a supușilor". Ea se va impune înainte de a converti. Numai atunci când „partidul pozitivist" va prevala din punct de vedere politic, religia Umanității își va putea dobândi „ascendentul definitiv". Cuvântul de ordine este, așadar, întotdeauna: *mentalul mai întâi*, în sensul că ar fi zadarnic să încerci, fără doctrină, o reconstrucție socială și că nimic nu se poate face dacă nu se află constituit „un nucleu demn de adevărați sociocrați"; dar, în ordinea acțiunii, cuvântul de ordine este *politicul mai întâi*. Din ziua în care s-a constituit, „noul sistem trebuie să caute să pună mâna pe putere"[127].

Auguste Comte n-a rămas la o schemă generală nici pentru organizarea acestei puteri și a societății pe care o conduce, nici pentru organizarea cultului. Acest nou Sfânt Pavel și acest nou Moise era, totodată, un nou Ezechiel și un nou Sfânt Ioan. „Noul Ierusalim pozitivist este determinat și măsurat la fel de exact ca și Cetatea Sfântă din Apocalipsă", și totul acolo e rânduit cu grijă dinainte. Dar aceste detalii, adaugă Caird, „prezintă interes doar pentru Biserică, nu și pentru lume"[128]. Vom fi suficient de lămuriți aflând că ansamblul oamenilor este distribuit într-o dublă ierarhie, în funcție de apartenența la clasa speculativă sau la clasa activă; că în clasa activă, prima categorie este cea a bancherilor; că aceștia, posedând marea bogăție, trebuie să aibă, cu condiția să rămână la înălțimea vocației lor sociale, și rolul major în guvernare; că sunt pregătiți în mod firesc pentru acest rol de obișnuința cu viziunile generale și de spiritul lor combinativ[129]; clasele mijlocii trebuie

[126] *Blign.*, 74. *Inéd.*, 3, 219: „Instaurarea politică a pozitivismului trebuie să se împlinească cu totul altfel decât cea a catolicismului. Acesta, de-a dreptul impropriu vieții publice și ivit, de altminteri, sub un regim foarte puternic încă, n-a reușit să acceadă la guvernare decât prin impregnarea societății. Dimpotrivă, pozitivismul, apt de îndată să regleze sociabilitatea și ajungând în mediul unei anarhii unde puterea este esențialmente vacantă, nu va prevala în societate decât după ce va fi luat în stăpânire guvernarea, atât spirituală cât și temporală, prin preponderența spontană a comandanților săi practici și a consilierilor lui teoretici." Și 2, 119-121.

[127] *Polit.*, 3, XLIII. *Div.*, I, 69-71. *Opusc.*, 59. Faza constituirii sistemului e scurtă. Comte îi va scrie lui Deulli la 25 Homer 65 (*Inéd.*, I, 246); „Instaurarea socială a pozitivismului are acum mai multă nevoie de practicieni vrednici decât de teoreticieni excepționali."

[128] Caird, p. 53.

[129] *Div.*, I, 216-217. (către Deullin, 18 Sfântul Pavel 64): „Bancherii sunt generalii firești ai industriei moderne. În această calitate, pozitivismul le rezervă supremația temporală în Occident, atunci când dispozițiile lor morale și mentale vor fi la nivelul menirii lor sociale și

să dispară pentru a nu mai lăsa să existe decât un patriciat și un proletariat; că pentru întregul Apus, cu cele o sută douăzeci de milioane de locuitori ai săi, patriciatul trebuie să numere două mii de bancheri și tot atâtea temple ale umanității; că statele trebuie să se împartă în mici republici independente în ordine temporală, mari cât Olanda sau Sardinia (de exemplu, vor exista șaptesprezece pentru teritoriul actual al Franței), în fiecare dintre ele puterea fiind exercitată de cei trei bancheri principali etc.[130]

Un asemenea regim trebuie să producă o puternică „sinergie", în vederea „armoniei universale"[131]. Toate forțele discordiei vor fi excluse: de aceea, nu trebui să ne mire că, „printr-un presentiment tainic", „toate influențele vicioase se tem", încă de pe acum, „de puterea care, venind în sfârșit să-i judece definitiv pe morți, nu va ezita niciodată să-i judece și pe cei vii"[132]. Ea va fi purificată de orice liberalism, și nu va fi deloc influențată de „opinie". În tinerețea sa, Comte scrisese că „opinia trebuie să vrea, publiciștii să propună mijloacele de execuție, iar guvernanții să execute". Credea pe atunci că „masa unui popor" poate ajunge la un grad suficient de înțelegere pentru „a se conduce singură", fără a avea nevoie să fie guvernată în mod „arbitrar"[133]. Cu toate acestea, a ajuns curând să considere că „dogma antifeudală", adică principiul suveranității poporului, trebuia să fie la fel de tranzitorie ca și „dogma antiteologică", adică principiul libertății de conștiință. Aceste două dogme gemene nu puteau avea decât o „menire critică": „născute amândouă pentru a distruge", erau „la fel de nepotrivite pentru a întemeia": prima nu putea „să fie baza politică a reorganizării sociale", după cum a doua nu putea să-i fie „baza morală"[134]. Din ce în ce mai mult, „filozofia și religia pozitive" s-au afirmat ca fiind opuse „ambiției anarhice" și „metafiziei înapoiate" a revoluționarilor. „Nevoia de ordine absorbind din ce în ce mai mult tendințele către progres", Comte a căutat din ce în ce mai mult sprijinul „conservatorilor" cărora avea să le lanseze un *Apel* public în

când instaurarea demnă a adevăratei puteri spirituale va fi debarasat guvernul propriu-zis de orice funcție teoretică. Mai ales din ea (această industrie de elită) trebuie să se formeze noua clasă de cavaleri..."

[130] *Cours*, 6, 570-620. *Polit.*, 2, 306; 4, 348 etc. Marxiștii observă că, spre deosebire de Comte, „Marx și-a refuzat întotdeauna asemenea descrieri naive ale cetății viitoare": Lucy Prenant, *A la lumière du marxisme*, vol. 2, p. 56.

[131] „Sinergie", cuvânt din ce în ce mai folosit în ultimii ani ai lui Comte. Deja *Mill*, 4 martie 1842: „Noua sinergie europeană a cinci populații occidentale."

[132] *Circ.*, 30.

[133] *Opusc.*, 4: „Séparation générale entre les opinions et les désirs", iulie 1819. Și p. 46: „Sommaire appréciation de l'ensemble du passé moderne", aprilie 1820.

[134] *Opusc.*, 69: „Plan des travaux...", mai 1822. *Catéch.*, 309: „În ea însăși orice alegere a superiorilor de către inferiori este profund anarhică."

august 1855[135]. „Trebuie să privim, îi scria el lui Pierre Laffitte, masa conservatorilor sau a retrograzilor ca pe adevăratul mediu al pozitivismului... Pozitivismul va deveni pentru ei singura apărare sistematică a ordinii împotriva subversiunilor comuniste ori socialiste."[136] Deşi „regeneratorii occidentali" îşi asumaseră sarcina de a-i vindeca deopotrivă „pe anarhişti şi pe retrograzi", nu mai puteau „şovăi de acum înainte să-i prefere pe aceştia din urmă", şi pentru a-i câştiga pentru cauza lui „pe principalii conservatori din Statele Unite ale Americii", pentru a-i face să accepte „cu demnitate severele obligaţii morale" pe care le va impune „noua putere spirituală", Comte putea în mod sincer să le semnaleze „respectul just" pe care această putere l-ar obţine „pentru libera utilizare a unei bogăţii posedate social"[137].

Asemenea asigurări reduc mult importanţa câtorva declaraţii prin care Comte prezintă pozitivismul ca pe „o filozofie menită în special să sistematizeze apariţia în societate a proletariatului universal"[138]. Spre deosebire de un Proudhon, care lua în zeflemea democraţia liberală şi parlamentară ca fiind pur formală şi care reclama instituirea unei adevărate democraţii sociale, Comte respinge orice fel de democraţie[139]. Fără îndoială, el speră să recruteze adepţi pentru „filozofia sănătoasă" mai ales din „clasele inferioare", „chiar în virtutea acelei fericite metehne a culturii scolastice care le face mai puţin accesibile deprinderilor vagi şi sofistice", de asemenea în virtutea acelei „nepăsări înţelepte care, în fiecare intermitenţă naturală a muncilor obligatorii, creează spiritului o disponibilitate deplină". Fără îndoială, vorbeşte fără înconjur despre o „afinitate necesară" a acestor clase „pentru filozofia pozitivă... în timp ce filozofia teologică nu se mai potriveşte decât claselor superioare, cărora tinde să le eternizeze preponderenţa politică, după cum

[135] *Circ.*, 27. *Appel. Hutton*, 13-14 (25 Bichat 65): „Până aici conservatorii au provocat dezgust pozitivismului, dat fiind că ei ne privesc, după primele noastre contacte, ca pe o nouă sectă de revoluţionari. Dar această grosolană neînţelegere nu poate să nu se risipească pe măsură ce religia pozitivă se va dezvolta şi va fi mai bine cunoscută."

[136] *Inéd.*, 2, 167 (18 Gutenberg 65).

[137] *Circ.*, 17, 40; 53: „Pentru a grăbi avântul doctrinei regeneratoare, este nevoie s-o transplantăm astăzi printre conservatori, singurii ce reprezintă înclinaţiile şi aptitudinile pe care le cere instalarea ei."

[138] *Circ.*, 5; 8-9: „Acest sfârşit al anarhiei occidentale cere două construcţii principale, una teoretică, cealaltă practică, în chip firesc conexe: stabilirea unei noi puteri spirituale şi încorporarea firească a proletariatului în societatea modernă. Evul Mediu ne-a lăsat moştenire fără drept de apel acest dublu program ce presupune o strânsă asociere între adevăraţii filozofi şi proletarii demni."

[139] E nevoie de multă bunăvoinţă şi de încredere în elasticitatea cuvintelor pentru a ajunge să spunem, cu F. Pécaut (Introducere la *Catéchisme positiviste*, p. XXIX), că Auguste Comte „degajează şi proclamă principiul moral al democraţiei..."

filozofia metafizică se adresează claselor mijlocii, la care favorizează ambiţia activă"[140]. El estimează că, în consecinţă, „proletarii noştri sunt singurii susceptibili să devină auxiliarii decisivi ai noilor filozofi", fiecare proletar fiind „un filozof spontan", după cum fiecare filozof veritabil este un „proletar sistematic", iar în *Testamentul* său merge până la prevederea unei dictaturi pozitiviste ce va fi exercitată provizoriu „pe parcursul unei generaţii", de către „trei proletari de excepţie", ale căror nume le şi indică[141]. Dar această dictatură a proletarilor nu are nimic în comun cu dictatura marxistă a proletariatului! Comte susţine că condiţia socială a proletarilor este de neînlăturat. „Imensa majoritate a muncitorilor" va trebui mereu să trăiască „dintr-un salariu periodic", executând, „cu un soi de intenţie abstractă, fiecare din actele elementare, fără să se preocupe în mod deosebit de rezultatul lor final"[142]. Vor fi luate măsuri de precauţie pentru combaterea tendinţei proletariatului de a abuza de „energia sa caracteristică"[143]. Pozitivismul pretinde să asigure, „mai bine decât comunismul, fericirea şi demnitatea muncitorilor", dar numai dezvoltând preponderenţa antreprenorilor. Marii mase a „muncitorilor", Comte nu-i acordă nici un rol în gestionarea afacerilor publice. Comte îi pretinde credinţa, îi pretinde, de-a dreptul, supunerea în toate[144].

Pentru facilitarea misiunii guvernanţilor şi prevenirea oricărui risc de insubordonare, se recurge la iniţiativa „adevăraţilor credincioşi". Aceştia „se vor simţi obligaţi să furnizeze clerului informaţiile personale fără de care influenţa lui ar rămâne prea nesigură". După exemplul celor întâmplate sub „regimul catolic", ori în 1793, se va dispune astfel, „aproape fără cheltuieli",

[140] *Disc.*, 100, 102 109. *Circ.*, 83: „Proletarii de ambele sexe trebuie, cu inima şi chiar cu spiritul, să simtă mai bine decât literaţii adevărata filozofie a istoriei" *Mill*, 229-230 (1 mai 1844); aceste elogii par datorate în special fidelităţii auditoriului popular reunit de Comte la cursul său public săptămânal.

[141] *Polit.*, I, 129; 3, XLI-XLII. *Test.*, 21. *Inéd.*, 2, 211.

[142] *Disc.*, 101-103. *Inéd.*, 2, 206.

[143] Precauţii de altminteri curioase: *Polit.*, I, 222: „Inimile proletare se vor purifica în mod obişnuit în saloanele feministe de germenii pe cale de a renaşte ai violenţei sau invidiei printr-o atenţie irezistibilă a cărei sfinţenie o vor aprecia." Să recunoaştem, cu Dl Paul Labérenne, *op. cit.*, p 97, că „elogiile pe care Comte le aduce muncitorilor păstrează, în ciuda evidentei lor sinceităţi, ceva naiv, ba chiar convenţional, care este extrem de departe de analizele nemilos de precise şi totuşi atât de umane ale lui Marx sau Engels despre soarta claselor muncitoare în anumite ţări".

[144] *Circ.*, 81. Câteodată s-a exagerat mult importanţa vorbelor lui Comte, care spunea că „proletariatul se instalează în mijlocul societăţii occidentale fără să fie cazat încă" (*Polit.*, 2, 411). Trebuie să luăm această expresie în sensul ei cel mai literal: este o pură chestiune de „mobilier" şi de „domiciliu", spune Comte. El preconizează un sistem pentru a facilita „vânzările de apartamente" către proletari. Prin asta, mai spune el, „barbarii noştri" vor fi, în fine, fixaţi, va fi „simplul adaos final al existenţei sedentare" (*Inéd.*, 2, 60-61). Ar putea fi foarte bine, vom adăuga noi, şi o sporire a sclaviei lor.

de cea mai bună dintre polițiii. Aceasta poate comporta, fără îndoială, unele abuzuri, dar nu trebuie totuși „s-o privim mai puțin ca eminamente socială, desuetudinea ei fiind datorată doar indiferenței pentru interesul general, ca urmare a lipsei totale a convingerilor reale“[145]. Cu toate acestea, ar fi și mai bine dacă n-am avea nevoie să recurgem nici la delațiune, nici la forță. Când vrem să ne facem ascultați, idealul este să convingem dinainte. Ca să nu fie mereu nevoită „să impună actele“, o putere trebuie să fie în stare să „disciplineze voințele“[146]. Două metode de convingere au fost pe rând examinate de Comte. În 1822, în acel opuscul pe care l-a calificat drept „fundamental“, el preconiza un apel la imaginație. „Niciodată nu vom înflăcăra masele de oameni, spunea el, pentru un sistem oarecare, dovedindu-le că este cel a cărui instaurare a fost pregătită de mersul civilizației, de la începuturile sale.“ Ceea ce trebuie este să „le propunem un tablou însuflețit al ameliorărilor pe care trebuie să le aducă noul sistem în condiția umană“; în acest tablou „imaginația trebuie să joace rolul preponderent“; să fie, așadar, „în întregime lăsată în voia ei... cu cât va fi mai sinceră și mai liberă, cu atât acțiunea indispensabilă pe care trebuie s-o exercite va fi mai completă și mai salutară“[147]. Astfel va putea fi organizată „o formidabilă opinie publică“[148]. Dar această metodă de propagandă[149] se potrivește mai ales fazei preliminare, când este vorba despre instaurarea regimului pozitiv. De asemenea, poate că acordă prea multă importanță principiului critic, spiritului examinator... După ce a făcut, cum am văzut mai sus, apologia politeismului, în care domnește imaginația, Comte tindea tot mai mult să exalte fetișismul, în care domină sentimentul. De aici o a doua metodă, mai conformă spiritului pozitivismului. În loc să înflăcărezi poporul pentru fiecare din scopurile ce-i sunt atribuite succesiv de către conducătorii săi vremelnici, după ce au fost determinate științific de către sociologii lui, nu e oare mai bine să dezvolți în el o tendință generală spre respect, spre venerare și chiar spre „tandrețe“, care-i consolidează o dată pentru totdeauna „supunerea“? Cei puternici să se consacre celor slabi, iar cei slabi să-i venereze pe cei puternici. Acesta este principalul obiectiv al „reorganizării occidentale“ și acesta este serviciul suprem și neîntrerupt pe care fetișitatea reînviată este chemată să-l aducă pozitivității.[150]

[145] *Div.*, I, 367-368 (1 Homer 69).

[146] *Circ.*, 72-73.

[147] „Plan des travaux...“, *Opusc.*, 135-139.

[148] *Circ.*, 9.

[149] Cuvântul îi aparține domnului Gouhier, *La Vie d'Auguste Comte*, p. 221; Cf. *La Jeunesse...*, 3, 320-321. Există acolo deja o perspectivă analoagă teoriei moderne a mitului.

[150] *Circ.*, 102. *Polit.*, 4, 42-45.

Admirabilă supunere a spiritului față de inimă! În ea rezidă principiul unității omenești[151]. Ea singură, extirpând până la rădăcină „prejudecățile critice“, poate înfăptui pe deplin „sociocrația universală“, acea sociocrație pe care occidentalii o pregătesc laborios de treizeci de veacuri, și după „instalarea“ căreia nu va mai exista nimic de căutat[152]. Pentru a desemna subordonarea totală a indivizilor față de societate, care este caracteristica acestui regim mai degrabă decât o *adeziune* a spiritelor pasionate, se cuvine să vorbim despre o *aderare* a „sufletelor simpatetice și sintetice“[153]. Aderare la fel de desăvârșită, la fel de profundă ca aceea a credinciosului la Dumnezeul său. Nici o zonă intimă nu rămâne în afara aderării[154]. E de neconceput ca un credincios să se ridice în fața Dumnezeului său, să-i traseze o limită de netrecut, să-și aroge drepturi opuse exigențelor sale. La fel și în noua credință. Transferând Umanității prerogativele pe care creștinii i le recunoșteau lui Dumnezeu, prin însuși acest fapt, pozitivismul adoptă, pe teren social, atitudinea opusă creștinismului, al cărui moștenitor se vrea. Lipsit de drepturi înaintea lui Dumnezeu, de vreme ce de la el îi vine întreaga ființă, individul credea că are drepturi în fața societății; oricât de organic ar fi fost inserat în ea, oricât de supus autorității ei pentru tot ceea ce ține de ordinea temporală, oricât de sincer ar fi fost devotat binelui ei, el avea conștiința că o depășește prin originea sa primă și prin scopul său ultim. Știa că, prin însăși esența lui, făcea parte dintr-o societate mai înaltă și mai vastă, și că totul depindea, la urma urmei, de o autoritate non-umană. Dar dacă societatea temporală este manifestarea adecvată a singurei divinități adevărate, de la care individul primește tot ce este el, cum să aibă vreun drept în fața ei? Această noțiune de drept este esențialmente „teologico-metafizică“. Ea este, așadar, în întregime perimată. Este „pe cât de falsă, pe atât de imorală“. Ea „trebuie să dispară din domeniul politic, ca și noțiunea de cauză din domeniul filozofic“. Credința pozitivă, substituind pretutindeni relativul absolutului, substituie „legile cauzelor și datoriile drepturilor“. Ea înlocuiește „vana și zbuciumata discuție a drepturilor“ printr-o „rodnică

[151] *Circ.*, 27.

[152] *Cours*, 4, 135. *Catéch.*, 6, 359 („sociocrația finală“), 368 („stadiul final al Occidentului“). *Polit.*, 3, XXXI: „Astfel se ivește o disciplină irecuzabilă, aptă să izbăvească în sfârșit Occidentul de sofiști și de retori...“, „să reintre cu demnitate sub dominația inimii“.

[153] *Appel*, 54. Montesquiou, *Les Consécrations positivistes*, p. 34: „Sentimentul ce permite conservarea socială este atașamentul“; pp. 62-63: „Atașamentului și venerației le datorăm ceea ce există în noi, ceea ce eu numesc rațiune socială. Atașamentului și venerației le datorăm, pentru a ne călăuzi în viață, luminile noastre cele mai prețioase.“

[154] *Polit.*, 2, 182: „Dezvoltarea continuă a adevăratei Mari-Ființe identifică din ce în ce mai mult existența domestică și existența politică, conform unei conexiuni crescânde între viața privată și viața publică.“

și salutară apreciere a datoriilor"[155]. Orice revendicare a drepturilor este anarhică. Orice idee de drept „trebuie să dispară complet, ca ținând exclusiv de regimul preliminar și fiind de-a dreptul incompatibilă cu stadiul final ce nu admite decât datorii conforme unor funcții". Individul nu este decât o abstracție, dacă nu este mădularul Marii-Ființe[156]. Nu există mântuire pentru el decât în „spiritul de ansamblu și în sentimentul datoriei"[157].

[155] *Catéch.*, 298. *Appel*, 71. *Disc.*, 145. *Polit.*, I, 129, 311. Cf. *Nouv.*, 30. Domnul Lévy Brühl, *op. cit.*, pp. 374-375, ni se pare că face un efort zadarnic pentru a arăta că Auguste Comte împacă autoritatea și libertatea, dreptul și datoria.

[156] *Inéd.*, 3, 114 (către DI de Tholouze, 15 Gutenberg 64): „Acest ansamblu este singurul real, iar individul nu există decât printr-o abstracție de altminteri indispensabilă. Dacă ați fi făcut meditații biologice, ați fi simțit, după natura lor, eminamente sintetică, că același lucru se petrece și în întreg regnul animal, mai ales superior, în care unitatea biologică constă în specie și nicidecum în individul care nu este efectiv decât o parte inseparabilă a ei sau, dat fiind acest fapt, neinteligibilă." *Polit.*, 2, 13: „Această mare dogmă sociologică nu este, în fond, decât deplina dezvoltare a noțiunii fundamentale elaborate de adevărata biologie despre subordonarea necesară a organismului față de mediu."

[157] *Polit.*, 3, 499. *Catéch.*, 299-300: „Pozitivismul nu admite niciodată decât datoriile, la toți, față de toți, căci punctul său de vedere, întotdeauna social, nu poate comporta nici o noțiune de drept, întemeiată constant pe individualitate... Pe ce temelie umană s-ar putea așeza deci ideea de drept? Întrucât nu mai există drepturi divine, această noțiune trebuie să fie înlăturată complet etc." *Polit.*, 3, XXXVI: „Orice cetățean devine atunci un funcționar social."

Iată cum arată „religia Umanității", cum arată „regimul pozitiv", prezentate „entuziasmului" nostru[1]. Există aici, să ne ierte Comte, o întreagă „metafizică socială" despre care nu putem decât să spunem, după Maine de Biran, care o critica pe aceea atât de analogă a lui Bonald: „S-o înțeleagă cine poate!"[2] Cât despre consecințe, ele sunt foarte limpezi. Nu putem să ne prefacem că nu vedem: formula pozitivistă este o formulă de tiranie totală. În practică, ea ajunge la dictatura unui partid sau, mai curând, a unei secte. Ea îi refuză omului orice libertate, orice drept, fiindcă-i refuză orice realitate. Auguste Comte își putea face unele iluzii în ceea ce privește caracterul „armoniei" pe care voia s-o înfăptuiască, având în vedere altruismul sincer care îl anima. Dar se scălda în plină utopie[3]. Nu ilustrează însă mai puțin, fără să vrea, acel adevăr ignorat prea adesea, potrivit căruia iubirea fără dreptate se transformă inevitabil în opresiune și ruinează caracterul uman pe care ar trebui să-l înnobileze. Este ceea ce a arătat cu putere Proudhon, acel Proudhon care-i este uneori asociat lui Comte, când el a vrut de fapt să fie (nu fără un exces contrar) filozoful Dreptului și profetul Dreptății. „Iubirea ca principiu", spune deviza pozitivistă. Trebuie, din păcate, adăugat: „și tirania ca efect"[4].

Să remarcăm totuși că, negând orice drept, Auguste Comte se dovedește logic. Această negație trebuia să urmeze negării lui Dumnezeu. Antoine Baumann are dreptate să spună: „Dacă se suprimă ipoteza unui Dumnezeu

[1] *Div.*, I, 297 (către Audiffrent, 25 Decartes 67).

[2] Maine de Biran, *Défense de la philosophie* (Naville, 3, 209).

[3] *Inéd.*, 2, 302-303: „Pozitivismul va reînnoi existența omenească dezvoltându-i cultura sistematică a instinctelor simpatetice. Cât timp au rămas ignorate de credințele oficiale, avântul lor nu putea fi decât empiric. De acum acest avânt va putea primi asistența teoriei. Principala superioritate a religiei pozitive constă în faptul că se instituie esențialmente în domeniul harului, care înainte era refractar la toate legile. Drept urmare, cunoașterea și ameliorarea naturii noastre trebuie să ne procure mijloace de fericire despre care trecutul nu putea să ne dea nici o idee" (către Hadery, 36 Dante 67). *Polit.*, 4, 526: „Stadiul final este pe deplin conceput datorită avântului conex al previziunii sociologice și al iubirii universale, înlocuind teologismul și războiul."

[4] Cf. *Polit.*, 3, XXXV: „Altruismul al cărui imperiu nu poate deveni niciodată opresiv."

stăpân al lumii... nu reuşesc să înţeleg pe ce realitate poţi să mai aşezi noţiunea unui drept care să-i îngăduie individului, monadă izolată, să se prezinte în faţa celorlalte fiinţe care-l înconjoară şi să spună: există în mine ceva de neatins pe care vă somez să-l respectaţi, pentru că principiul lui este independent de voi."[5] Cuvinte foarte potrivite pentru a-i face astăzi să reflecteze pe aceia care presimt atrocităţile regimurilor către care se îndreaptă umanitatea fără Dumnezeu. Dacă nu există deloc Absolut, cum să admitem un absolut în om? Cauza lui Dumnezeu în conştiinţă şi cauza omului în societate sunt legate.

Dacă omul e strivit de către societate în fiinţa lui morală, acest fapt se întâmplă pentru că el e strivit mai întâi în esenţa lui de către univers. Ordinea pozitivistă este o acceptare a Fatalităţii. Nu există nimic în om care să scape forţei sale oarbe. „Marea-Fiinţă" este ea însăşi dominată în întregime de către „Marele-Mediu", care o va înghiţi într-o bună zi. Comte poate să ne îndemne să iubim ceea ce nu putem evita. Poate să ne preseze „să înnobilăm resemnarea noastră necesară convertind-o într-o supunere activă", într-o „supunere afectuoasă"[6]. Realitatea nu e prin asta modificată cu nimic. Şi iată-ne foarte aproape de Nietzsche... Soluţiile la problema omului şi a destinului său nu sunt chiar atât de numeroase!

Dublă servitute, socială şi metafizică. Bilanţ inevitabil al unei duble negări pătimaşe! Comte nu vrea ca omul să aibă un suflet făcut după chipul lui Dumnezeu. Am văzut ce mesaj opune el Veştii celei Bune. Este ceea ce unul dintre discipolii săi numea „Evanghelia bunului-simţ sistematizat"[7]. Aici, e adevărat, nu-l mai recunoaştem pe Nietzsche. „Auguste Comte n-a încercat deloc, spune acelaşi discipol, nebunească aventură de a răsturna tabla de valori." Dar bunul-simţ nu e de ajuns ca să ne aducă Cuvântul Mântuirii! În numele lui putem respinge atât ce e mai bun, cât şi ce e mai rău. În rest, atunci când ajunge să se „sistematizeze", nu scapă nici el de nebunie...

E însă necesar să spunem că ameninţarea pozitivistă nu e de temut? Credem, dimpotrivă, că este una dintre acelea care apasă cel mai periculos asupra noastră. Ea poate fi brusc sporită, mâine, prin eşecul altor formule aparent mai seducătoare. Deja multe dintre campaniile actuale împotriva individualismului se inspiră din gândirea lui Comte şi a discipolilor săi, şi prea adesea cea care plăteşte este persoana umană. Se întâmplă ca aceste campanii să se declare zgomotos de acord cu filozofia tradiţională, dar ceea ce ele numesc astfel nu e cel mai adesea nimic altceva decât o filozofie tradiţionalistă - perfect heterodoxă în multe din tezele ei fundamentale , care reprezintă,

[5] Baumann, *op. cit.*, p. 222.

[6] *Polit.*, 2, 42 şi 674.

[7] Deherme, *Aux jeunes gens,...*, p. IV; cf. 45, 51-101.

de fapt, una din sursele gândirii comtiene[8]. Aceste campanii îi amăgesc pe credincioşi cu formule echivoce[9]. Ele înconjoară cu onoruri catolicismul, dar, în grade diferite şi fără ca cei ce li se dedică să aibă ei înşişi întotdeauna o conştiinţă foarte clară a faptului, o fac conform intenţiilor lui Comte, pentru a evacua mai bine din catolicism spiritul creştin. Se sprijină fără rezerve pe elementele superstiţioase ce subzistă întotdeauna în interiorul unui corp atât de mare cum e Biserica şi atât de uşor de inflamat, mai ales în perioadele tulburi. Se întâmplă ca oameni ai Bisericii, prea puţin preocupaţi de Evanghelie, să se lase prinşi în acest joc... Numai nişte observatori prea puţin pricepuţi ai vremurilor noastre nu vor vedea că pozitivismul câştigă astfel teren, aşa cum prezisese în nenumărate rânduri[10] întemeietorul lui, nu atât prin cucerirea foştilor „metafizicieni" sau „revoluţionari", cât printr-o lentă şi imperceptibilă decreştinare a multor suflete catolice. „Menajamentele" şi „alianţele" preconizate de Comte dau, într-adevăr, roade. Ele sunt urmate de o perioadă de asimilare spontană, iar credinţa, care odinioară a fost adeziune vie la misterul lui Cristos, sfârşeşte prin a nu mai fi decât un ataşament la o formulă de ordin social, ea însăşi falsificată şi deturnată de la scopul ei[11]. Fără o criză aparentă, sub forme care sunt uneori inversul unei apostazii, această credinţă s-a golit încet-încet de substanţa ei...

Pozitivismul nu mărturiseşte mai puţin, în felul său, o vocaţie pe care omul n-o poate înăbuşi. Itinerarul spiritual al lui Comte este acela al umanităţii însăşi. Credinţa pierdută nu poate rămâne mult timp fără înlocuitor. Iată,

[8] Cf. Maurras, *La Contre-révolution spontanée*, p. 92: „Revistei bilunare i s-a adăugat un Institut a cărui învăţătură se fonda pe concordanţa practică a ideilor lui Bonald şi ale lui Comte, Maistre şi Renan, ale dogmei catolice tradiţionale şi a experienţei istorice..." Înrudirea pozitivismului şi a tradiţionalismului a fost arătată recent cu profunzime de domnul Jean Lacroix, *op. cit.*; este motivul pentru care noi ne-am abţinut să vorbim despre ea. Pentru Comte, „filozofia catolică" este sistemul lui Maistre (*Du Pape*) sau al lui Bonald: *Cours*, 4, 146 (lecţia 46).

[9] Aşa este faimoasa formulă despre autoritatea care „vine de sus". Cf. *Cité nouvelle*, iunie 1944. *La Malfaisance de Rousseau.*

[10] *Inéd.*, 2, 142: „Experienţele mele zilnice îmi dovedesc din ce în ce mai mult că aceia dintre catolici care sunt sinceri... vor fi mai accesibili pozitivismului decât revoluţionarii"; 130; 1, 273: „Vom vedea din ce în ce mai mult înmulţindu-se cazurile, deja petrecute, de ascensiune directă a catolicismului spre pozitivism, fără traversarea nici unui negativism" etc. Cf. Deherme, *op. cit.*, 60: „Comte s-a străduit să înlesnească un drum fără obstacole între teologismul ce se sfârşea şi pozitivismul pe cale de-a se naşte." „Nu vom distruge nimic: vom absorbi totul", spunea discipolul său, Baumann, după ce a asistat la sărbătoarea de 8 decembrie la Lyon (*La Religion positive*, p. 292).

[11] „Nu ne separăm, îi spunea un conducător pozitivist unui catolic eminent, decât atunci când e vorba de Dumnezeu" (Bouyx, *op. cit.*, p. 127). Gravitatea primejdiei pe care o semnalăm ar consta tocmai în aceea că, puţin câte puţin, catolicii ajung să gândească, într-adevăr, că o asemenea îndepărtare este, practic, un lucru neînsemnat.

aşadar, că doctrina care lichida, în numele ştiinţei, tot trecutul religios capătă ea însăşi o alura din ce în ce mai religioasă, iar religia „Marii Fiinţe" în care se împlineşte îngăduie câtorva suflete să traverseze deşertul epocii scientiste înşelându-şi setea. Totuşi nu e cu putinţă ca iluzia să se susţină[12]. Cu o religie fără transcendenţă, cu un misticism fără supranatural, virtutea se va epuiza repede. Adorator al Umanităţii, Auguste Comte a ignorat profund natura omului. A crezut că o va satisface oferindu-i o divinitate care să-i fie perfect omogenă, o Fiinţă „alcătuită din propriii ei adoratori"[13]. Şi aceasta fiindcă era în mod uimitor lipsit de acel simţ al transcendenţei care a fost, dimpotrivă, atât de ascuţit (deşi pervertit jalnic) la un Nietzsche şi care are cel puţin un analog sau un succedaneu la un Marx. El erijează în cucerire a epocii pozitive ceea ce nu este la el decât neputinţă sau orbire. Cea mai mare slăbiciune a sa vine din faptul că n-a ştiut niciodată să lase să se nască în el „acele mari întrebări critice care pun în chestiune întreaga noastră umanitate, acele mari întrebări despre lumea de dincolo"[14], care singure îl revelează pe om lui însuşi. A crezut că le-a exorcizat pentru totdeauna. Poate că glasul lor n-a fost nicicând mai puternic şi mai presant ca astăzi.

[12] Vom găsi într-un articol al domnului Jean Delvové, „Auguste Comte et la religion" (*Revue d'histoire de la philosophie*, 1937), o critică aprofundată a religiei lui Comte şi a ideii lui de Mare Fiinţă. Critică cu atât mai semnificativă, cu cât izvorăşte dintr-o simpatie care la început a fost totală şi cu cât sfârşeşte arătând în ce fel elementele imaginare ale religiei comtiene conturează un vid în centrul doctrinei practice, pe care numai Fiinţa divină l-ar putea umple.

[13] *Polit.*, I, 354; 2, 59; 3, 455.

[14] Edouard Thurneysen, *Dostoïevski ou les confins de l'homme*, trad. Maury, p. 156.

Partea a treia

DOSTOIEVSKI PROFET

Cât de greu este să măsurăm, de la început, adevărata măreție! În lucrarea celebră prin care le dezvăluia francezilor romanul rusesc, Vogüé le mai prezenta încă cititorilor *Crimă și pedeapsă* drept apogeul lui Dovstoievski. „Cu această carte, explica el, talentul își încheiase urcușul. Va mai bate de câteva ori larg din aripi, dar învârtindu-se într-un cerc de neguri, pe un cer mereu mai întunecat, ca un imens liliac pe înserat." El se justifica astfel pentru lăsarea deoparte a *Fraților Karamazov*, „istorie interminabilă" în care nu vedea decât „nori întunecoși" și „digresiuni fără scuze"[1]. „E cel mai slab, cel mai greoi și cel mai lung dintre romanele lui Dostoievski", scria el cam în aceeași perioadă, pentru a descuraja traducerea romanului; „puțini ruși reușesc să-l citească, ar dezgusta cu siguranță gustul francez"[2]. Mult timp după Vogüé, traducătorii nu ne-au îngăduit să luăm contact cu acele opere majore ale marelui scriitor decât după ce le-au ciuntit de „lungimile lor de neîngăduit", adică, la drept vorbind, de unele dintre cele mai importante pasaje. Genul „adaptării" a cunoscut, ca să spunem așa, un curs forțat[3].

---

[1] E.-M. Vogüé, *Le Roman russe* (1886), capitolul V, pp. 246, 255, 256.

[2] Scrisoare către librăria Plon, 30 octombrie 1884. Compară cu Henri Troyat, *Dostoïevski* (1940), p. 95: „Miraculoasa simfonie a *Fraților Karamazov*." Germanul Scholz se numără printre primii critici europeni (1889) care ar fi emis opinia că Dostoievski nu a intrat în declin începând de la *Crimă și pedeapsă*. Cf. Maxime Hermann, *Przybyszewski et Dostoïevski* (1938), p. 20.

Să-l lăsăm deoparte pe Jules Lemaître care, într-un articol celebru la timpul său (*Revue des Deux-Mondes*, 15 oct. 1895), rezuma aportul lui Dostoievski în personajul Soniei, conchizând că francezii au dat ceva mai bun cu Fantine din *Mizerabilii*.

[3] Să citim, de exemplu, uimitoarea prefață pe care dl E. Halpérine-Kaminski o face volumului pe care-l intitulează: *L'Esprit souterrain*; ori acest avertisment al aceluiași traducător la povestirea pe care o intitulează „Précoces" și pe care o publică la sfârșitul volumului *Journal de Raskolnikov* (1930, p. 110): „Și astăzi, când opera lui Dostoievski se bucură de o valoare universală, romanul său de căpătâi n-ar putea fi difuzat în mod util decât sub forma unei adaptări pe care am făcut-o încă de la început." „Précoces" este, într-adevăr, alcătuită din pasajele din *Frații Karamazov* referitoare la copiii cu care Alioșa intră în legătură. Aceste pasaje, tratate astfel ca „superflue", sunt totuși esențiale deopotrivă pentru estetica și pentru sensul profund al operei totodată: Dostoievski scria, la 16 martie 1878: „Am imaginat și voi începe curând un mare roman, în care vor exista, între alte personaje, mulți copii."

Dostoievski, se mai spunea, este un rus atât de straniu[4]! Cum să nu fim deconcertaţi? Ceea ce nu însemna decât să ne punem comod la adăpost de revelaţiile prea dure, prea tulburătoare pe care le conţinea opera lui...

Totuşi, puţin câte puţin, aceste revelaţii s-au impus. Enigma începea să fie descifrată. Dincolo de acea vagă „religie a suferinţei" cu rezonanţe umanitare, în care la început am crezut că se află esenţialul acestei opere sumbre şi puternice, dincolo de analogiile, imediat subliniate, cu vâna realistă şi naturalistă a romanului occidental al epocii[5], ne-am învăţat să discernem abisurile unei psihologii care devansa cele mai uluitoare descoperiri ale psihiatriei contemporane. Am ajuns pe drept cuvânt să admirăm felul în care „lucrurile i s-au dezvăluit mai repede marelui artist decât savantului"[6]. Ce de lumini proiectate asupra naturii noastre a tuturor în acele cazuri de dedublare pe care Dostoievski le multiplică parcă pentru a ne forţa să vedem, sub aparenţele excepţionalului şi anormalului, legea mult prea reală a propriei noastre inimi! Ce comentariu al teribilului text, care se impune totuşi credinţei noastre: *Homo non habet de se nisi mendacium**[7]!

[4] În legătură cu *Demonii*, cu siguranţă unul dintre cele mai stranii romane ale sale, pe care Dostoievski l-a conceput şi l-a scris la Dresda, publicul rus s-a gândit că era o operă gândită în străinătate, că se vedea clar că autorul pierduse contactul cu pământul rusesc... Domnul Henri Troyat spune foarte bine că „este absurd să pretinzi, aşa cum fac unii, că eroii lui Dostoievski sunt esenţialmente ruşi". Cf. Edouard Thurneysen, *Dostoïevski ou les confins de l'homme*, trad. P. Maury, p. 94: „Cunoaştem bine dispreţuitoarea manieră de a se debarasa de ei, spunând că e vorba de «oameni şi de suflete ruseşti»."

[5] Charles Andler mai scria în 1930: „Una peste alta, opera romancierului rus este antrenată, ca aceea a lui Zola sau a lui Flaubert, în valul murdar ce azvârle în prăpastie arta naturalistă, adică arta pesimismului cel mai decadent." „Nietzsche et Dostoïevski", *Mélanges offerts à Fernand Baldensperger*, vol. I, p. 14.

[6] Nicolae Berdiaev, *L'Esprit de Dostoïevski*, tr. fr., p. 125. Cf. Serge Persky, *La Vie et l'œuvre de Dostoïevski*, p. 25: „Nu avea nici o noţiune de psihiatrie şi, dacă se poate spune că a dat cele mai bune descrieri ale nevrozelor, asta se datorează geniului său divinatoriu, şi nicidecum culturii sale." Acelaşi autor, p. 162, dă exemplul lui Nelly din *Umiliţi şi obidiţi*: „Se observă la ea ceea ce am numi «caracterul epileptic». Dostoievski îi descrie particularităţile cu o asemenea exactitate, încât am crede că le-a copiat dintr-un tratat modern de psihiatrie. Dar trebuie adăugat că, în timp ce el îşi scria romanele, «caracterul epileptic» nu era la fel de bine cunoscut ca în prezent: scriitorul a devansat, aşadar, ştiinţa."

*Omul nu are, de la sine, decât minciuna.

[7] Al doilea conciliu din Orange (529), canonul al 22-lea. Augustin, *In Joannem*, 5, 1. „Totul pe lume e minciună ", îl făcea Dostoievski să spună pe Svidrigailov, *Les Carnets de Crime et Châtiment*, trad. Boris de Schloezer, p. 187. Cf. către Strahov: „Ceea ce marea majoritate a oamenilor numeşte fantastic şi excepţional este, pentru mine, realitatea cea mai profundă" (Troyat, *op. cit.*, p. 351). Şi în *Însemnări din subterană*, trad. rom. Emil Iordache, Polirom, 2003, p. 33: „Dacă eşti prea conştient, asta e o boală, o boală adevărată, deplină.". Dl Troyat a analizat bine, ni se pare, procedeul prin care romancierul ne-a luminat asupra fondului nostru animând personaje care, la prima abordare, par atât de îndepărtate: *op. cit.*, pp. 348-349 şi 380-381.

Dar chiar acest fapt ne face să bănuim că nu l-am înţeles încă pe Dostoievski descoperind în el doar psihologul de geniu. Prin sondările atât de nimerite pe care le face în regiunile subliminale, el explorează în realitate un cu totul alt domeniu. Este domeniul spiritului. Printr-un „inconştient redutabil" el întrevede un „dincolo misterios"[8]. Ne sileşte să descoperim, urmându-l, profunzimea spirituală a fiinţei. „M-au numit psiholog, spunea chiar el despre sine, dar nu-i adevărat: sunt un realist în sensul cel mai înalt al cuvântului, adică arăt profunzimile sufletului omenesc."[9] Ceea ce înseamnă că este, în felul său, un metafizician! Să nu ne temem că-l îndulcim recunoscând ceea ce spunea tot despre sine: „Nu la roman ţin eu în esenţă, ci la idee."[10] De altfel, nu există nimic aici care să dăuneze romanului ca atare, cu condiţia ca şi noi să recunoaştem că, la el, aventura ce alcătuieşte cu adevărat ţesătura operei nu e decât acea aventură spirituală la care ne îmbie, aventură identică celei pe care cercetarea metafizică, atunci când e serioasă, nu face decât s-o transpună în termeni abstracţi. Dacă am pătrunde în ea pentru a căuta pur şi simplu o povestire ocazională, oricare i-ar fi relieful conferit de psihologie, ne-am înşela grav. Referitor la acest subiect, André Gide a făcut o remarcă esenţială: „În întreaga noastră literatură occidentală, romanul, cu foarte rare excepţii, nu se ocupă decât de relaţiile oamenilor între ei, relaţii pasionale sau intelectuale, relaţii de familie, de societate, de clase sociale – dar niciodată, aproape niciodată, de relaţiile individului cu el însuşi sau cu Dumnezeu – care primează aici asupra tuturor celorlalte."[11] Acum se explică prima impresie cum că am avea de-a face cu „lungimi" sau cu un „superflu", resimţită de cititorii încă neobişnuiţi cu atmosfera dostoievskiană. Se explică, dar se vede şi iluzia. Totul ar putea fi „superflu", dar nu aceste dezbateri lăuntrice, aceste mărturisiri sau aceste dialoguri interminabile care, ivite pe neaşteptate, par să întrerupă acţiunea în maniera cea mai arbitrară şi mai supărătoare, pentru a arunca personajele în ciudate consideraţii asupra nemuririi sufletului şi asupra existenţei lui Dumnezeu. Dar în acest timp, drama care începea să

[8] Aceste două expresii sunt ale dlui Maxime Herman, *op. cit.*, p. 23. Nicăieri această dualitate simbolică nu se verifică mai bine decât în opera capitală care este *Însemnări din subterană*. Dostoievski anunţă în ea câteva din cele mai înalte adevăruri al căror purtător este, prin intermediul unui ratat mizerabil şi abject care explorează cu cinism adâncurile naturii sale. Subterana lui Dostoievski reprezintă deopotrivă „lumea ascunsă a subconştientului" (Pavel Evdokimov, *Dostoïevski et le problème du mal*, 1942, p. 138) şi peştera sfântă de unde se înalţă vocea profetică.

[9] Citat de Pavel Evdokimov, *op. cit.*, 43.

[10] Scrisoarea către Strahov citată la pagina precedentă, n. 3.

[11] André Gide, „Dostoïevski" (*Œuvres complètes*, vol. XI), p. 149. Trebuie să discutăm interpretarea ultimă pe care Gide o propune pentru Dostoievski: să recunoaştem, mai întâi, că el a contribuit, fără îndoială, mai mult decât oricare altul la a-l face cunoscut şi înţeles în Franţa.

ne ţină cu sufletul la gură nu e oare dată uitării? Dimpotrivă, aici îi este centrul, acesta este punctul ei viu, ca şi nucleul gândirii autorului. Eroii lui Dostoievski pot să-şi spună mult şi bine că „nu există nimic mai prostesc decât această conversaţie veşnică"[12]: revin mereu la ea. Pentru că trăiesc problema pe care el însuşi a trăit-o şi despre care vrea să ne arate că e şi problema noastră. „Ceea ce le chinuie pe aceste fiinţe nu este boala ori teama pentru ziua de mâine, ci Dumnezeu. Prin grija autorului lor, ei sunt eliberaţi de măruntele preocupări cotidiene pentru a fi aşezaţi goi în faţa Misterului. Viaţa lor activă corespunde vieţii noastre profunde."[13]

Să spunem chiar mai mult. Pe măsură ce trec anii, statura lui Dostoievski creşte. Acest romancier nu apare numai ca un psiholog şi un metafizician: face impresia unui profet. Nu fiindcă ar fi prezis vreun eveniment anume, întâmplat de atunci încoace: a încercat-o de mai multe ori în scrierile ce alcătuiesc *Jurnalul unui scriitor*, dar de cele mai multe ori fără să nimerească, după cum atunci când începe să dogmatizeze pe cont propriu, adesea „ne dezamăgeşte"[14]. Inspiraţia îl vizitează doar prin creaţiile artei sale. E nevoie, de asemenea, de multă îngăduinţă pentru a vedea în povestea *Demonilor*, aşa cum au văzut unii, un fel de descriere anticipată a revoluţiei bolşevice. Dar, la un nivel mai profund, Dostoievski a anticipat, ca să zicem aşa, noile forme de gândire şi de viaţă interioară, care, prin el, i s-au impus omului şi au intrat în patrimoniul lui. Aici nu-i vorba propriu-zis despre doctrină: „Un om poate să creadă în Dumnezeu, iar altul să nu creadă; unul poate să fie patriot rus, altul patriot al Occidentului, şi totuşi, şi unul şi celălalt pot să aparţină aceleiaşi alcătuiri psihice, să fie prinşi în aceeaşi urzeală. Dar, după Dostoievski, chiar urzeala sufletului este cea care se schimbă la cei care-i adoptă spiritul."[15] Rare sunt geniile cărora li se aplică o atare afirmaţie. Foarte rare cele cărora li se aplică cu atâta forţă. Un profet, da: pentru că

[12] *Fraţii Karamazov*, vol. I. Dar tot ei spun – Ivan Karamazov adresându-i-se fratelui său Alioşa – : „Ce crezi tu că fac azi băieţii de o vârstă cu noi în Rusia? Sau cel puţin unii din ei? Să luăm, bunăoară, cârciuma asta infectă; se strâng cu toţii aici şi se aşază în câte un colţ. Nu se cunosc între ei şi, după ce vor ieşi din local, timp de patruzeci de ani după aceea nu vor mai şti nimic unul despre altul. Ei şi? În jurul căror lucruri se învârt discuţiile pe care le poartă de câte ori au o clipă de răgaz, aici, în cârciumă? *Numai şi numai în jurul unor probleme de importanţă universală*" (trad. rom. Ovidiu Constantinescu şi Isabella Dumbravă, vol. I, Editura pentru literatură universală, Bucureşti, 1965, pp. 320-321).

[13] Henri Troyat, *op. cit.*, p. 567: cf. pp. 234-235. Vezi, de asemenea, ce spune Dostoievski însuşi în legătură cu Anna Karenina: *Journal d'un écrivain*, vol. III, pp. 80-82; F.M. Dostoievski, *Jurnal de scriitor*, trad. rom de Adriana Nicoară, Marina Vraciu, Leonte Ivanov şi Emil Iordache, Polirom, 2000, vol. III, pp. 114-118.

[14] André Gide, *op. cit.*, p. 212.

[15] Berdiaev, *L'Esprit de Dostoïevski*, p. 256. Nu avem intenţia să-l îmbrăcăm pe Dostoievski în doctor şi să ne afiliem la şcoala lui ca să ne însuşim „tezele" sale.

nu numai că i-a dezvăluit omului abisurile, dar, într-un fel, i-a deschis altele noi, dându-i o dimensiune nouă; pentru că a prefigurat astfel, adică a vestit, înfăptuindu-l deja, un anumit nou stadiu al umanităţii[16]; pentru că în el criza lumii noastre moderne s-a concentrat ca într-un pisc ascuţit, redusă la esenţa ei, şi pentru că prin el a fost schiţată o soluţie de importanţă capitală, nor luminos pentru mersul nostru prin deşert.

[16] Cf. Pavel Evdokimov, *op. cit.*, p. 378: „Dacă, după cum a scris Bêm, romanele lui Dostoievski sunt vise, ele sunt vise profetice." – Pentru studiul lui Dostoievski ca metafizician şi profet, lucrările dlor Berdiaev şi Evdokimov sunt capitale. Foarte important este, de asemenea, studiul lui Romano Guardini a cărui traducere (încă inedită, editată în 1947, referinţă în „Prezentarea" părintelui X. Tilliette, *supra*, p. XV, n. 3) o datorăm dlor Engelmann şi Givord. Să mai semnalăm şi exegeza profundă, făcută dintr-un punct de vedere barthian de către domnul Edouard Thurneysen, într-o scriere scurtă tradusă din germană de P. Maury (ed. Je Sers): *Dostoïevski, ou les confins de l'homme*.

CAPITOLUL I

CONFRUNTAREA CU NIETZSCHE

I
Fraţi duşmani

Ne gândim de îndată la un alt profet, la *celălalt* profet al timpurilor noastre: Nietzsche. Confruntarea este inevitabilă. Totul îndeamnă la ea şi, mai presus de orice, formidabila partidă ce se joacă în prezent în conştiinţa umană sub simbolurile lor reunite şi contrastante. Drama la care asistăm, în care suntem cu toţii actori, are ca miză victoria unuia sau a celuilalt, iar rezultatul ei va hotărî cine a fost, în sensul deplin al cuvântului, profet.

Întâlnirea lor datează din 1887. Dostoievski era mort de şase ani. Nietzsche, condamnat la o viaţă rătăcitoare, se afla pe atunci la Nisa. El îi scrie lui Franz Overbeck, la 23 februarie:

> ... Am pus din întâmplare mâna, într-o librărie, pe cartea *L'esprit souterain*... (acelaşi hazard a operat cu Schopenhauer în al douăzeci şi unulea an al vieţii mele şi în al treizeci şi cincilea cu Stendhal!). Instinctul înrudirii (sau cum să-i spun) s-a afirmat imediat; bucuria mea a fost extraordinară[1].

Nietzsche avusese mână norocoasă. Nimeni mai mult decât eroul *Însemnărilor din subterană*, acel om „renegat de conştiinţa comună"[2], pe care o renegă la rândul lui într-un hohot de râs, nu era mai potrivit să-l facă să simtă „afinitatea" despre care vorbeşte, pe el, care celebrase „ştiinţa voioasă" şi care tocmai se desemnase, în legătură cu compunerea *Aurorei*, drept „omul subteran la lucru"[3]. Totuşi, descoperirea lui era târzie. Nu mai avea înaintea lui decât doi ani de viaţă lucidă. Mai mult, necunoscând rusa, nu l-a cunoscut pe marele său frate mai mare decât prin intermediul câtorva traduceri în franceză şi n-a putut citi nici *Demonii*, nici *Fraţii Karamazov*. *Idiotul* i-a sugerat, fără îndoială, câteva din trăsăturile sub care avea să-i zugrăvească pe Isus

---

[1] Waltz, p. 455. Cf. Charles Andler, *Nietzsche et Dostoïevski*, *loc. cit.*, p. 14 [Friedrich Nietzsche, *Aforisme, scrisori*, trad. rom. Amelia Pavel, Humanitas, 1992, p. 252].

[2] Léon Chestov, *Les Révélations de la mort*, tr. fr., p. 101. „Eu sunt singur, iar ei sunt toţi", spune omul din subterană.

[3] Scris în 1886. *Aurora*, prefaţă; n.1: „În această carte veţi găsi la lucru un om «subteran», un om care gândeşte, sapă şi rumegă..." (trad. fr. Albert, p. 5).

și grupul celor dintâi creștini. De asemenea, poate că și Raskolnikov – dacă l-a putut cu adevărat studia[4] – a contribuit la întărirea imoralismului său agresiv[5]. Cu toate acestea, dacă Dostoievski a fost în mai multe privințe precursorul lui Nietzsche, și deși acesta a spus: „E singurul care m-a învățat ceva în psihologie", acest fapt reprezintă prea puțin pentru a putea vorbi cu adevărat despre o influență profundă exercitată de unul asupra celuilalt. În rest, entuziasmul lui Nietzsche avea să se stingă curând. Fără a-și tăgădui cel dintâi sentiment, el a avut timpul de a reveni asupra lui. Într-o notă din 1888, mai spune: „Ce eliberare să-l citești pe Dostoievski!"[6] Dar, la 20 noiembrie, același an, îi răspunde lui Georges Brandès, care-l pune în gardă împotriva acestui scriitor „absolut creștin ca sentiment", raliat la „morala sclavilor": „I-am închinat o ciudată recunoștință, deși merge împotriva instinctelor mele cele mai profunde."[7] „E aproape la fel ca în cazul lui Pascal", adaugă el. Dar în *Ecce homo*, citându-i pe aceia care i-au fost hrană spirituală, nu-l va pomeni. Cea dintâi atracție a fost dublată de o repulsie la fel de violentă.

Cum să nu fii frapat chiar de la început de judecata similară pe care o rostesc și unul, și celălalt asupra veacului lor? Aceeași critică a raționalismului și a umanismului occidental, aceeași condamnare a ideologiei progresului, aceeași exasperare față de domnia scientismului și a perspectivelor prostesc idilice care o prelungesc în cazul multora, același dispreț pentru o civilizație absolut superficială căreia îi îndepărtează lustrul, același presentiment al catastrofei care o va înghiți în curând. Nietzsche se ridică împotriva idealismului și împotriva moralei: Dostoievski atacă ceea ce numește „ideile de la Geneva"[8], ceea ce înseamnă aproximativ același lucru. Și unul, și celălalt vestesc revanșa „elementelor irație nale" pe care lumea modernă le refulează fără a reuși să le extirpe. Ei invocă această revanșă, chiar cu prețul celor mai rele cataclisme. Se simte la ei o voință de distrugere, iar ciocanul

[4] A putut vedea jucată la Torino o adaptare franceză după *Crimă și pedeapsă*, dar n-a citit romanul ca atare.

[5] Notăm și această remarcă a dlui Daniel Halévy, *Nietzsche* (1944), p. 458: „Nietzsche va scrie curând, incitat de Dostoievski, istoria acestei «răutăți reci, otrăvite, veșnice», a acestui *resentiment*, al cărui nume expresiv îi fusese furnizat de către traducătorul francez al lui Dostoievski și pe care, curând, îl va aduce ca atare și îl va implanta în vocabularul german, în limbajul psihologiei sociale, dobândindu-i astfel un succes neașteptat."

[6] *Voința de putere*, trad. fr. Bianquis, vol. II, p. 343. Autorul rus îl elibera de psihologia rațională moștenită de la greci: „Acești greci, mai spunea în scrisoarea sa către Overbeck, au multe pe conștiință – falsificarea a fost însuși meșteșugul lor, întreaga psihologie europeană suferă din cauza *superficialităților* grecești... Și fără puțina evreime etc., etc." (trad. rom. cit., p. 252).

[7] Waltz, pp. 455 și 512. Pentru alte câteva detalii, vezi Andler, *loc. cit.*, pp. 1-14.

[8] *L'Adolescent*, trad. Pierre Pascal, p. 201; *Adolescentul*, trad. rom. Ileana Beniuc, RAO, 1998, p. 278.

iconoclast al gânditorului german joacă un rol analog celui al himerelor apocaliptice ale visătorului rus[9]. Ironiile unuia la adresa ideii înseși de adevăr, revolta sa împotriva „ordinii stabilite" a științei nu sunt oare un ecou la protestul celuilalt împotriva lui „doi și cu doi fac patru" și la negarea „zidului evidenței"? În amândoi, omenirea încearcă să evadeze din temnița în care a fost închisă de o cultură îngustă. Ei refuză să permită mutilarea omului sub pretextul evitării contradicției și, răsturnând universul artificial, dar confortabil în care acesta se lăsa îngrădit, îi restituie sensul destinului său tragic.

Cunoaștem iubirea lui Nietzsche pentru Viață, iubire superioară la Zarathustra gustului pentru înțelepciune. Cunoaștem disprețul lui pentru fericire și căutarea eroismului. Cunoaștem, de asemenea, rolul esențial pe care atribuie suferinței și bolii în formarea eroilor: „doar acest mare zbucium îi procură spiritului cea din urmă eliberare"; „marii inovatori sunt, toți, fără excepție, bolnăvicioși și epileptici"[10]. Dostoievski spusese, înaintea lui, în *Adolescentul*, prin gura lui Versilov: „Dragul meu, ...nu vreau câtuși de puțin să te ispitesc cu cine știe ce virtuți burgheze, ca să te lași de idealurile tale, nu vreau să-ți bag în cap să preferi fericirea eroismului; dimpotrivă, eroismul e mai presus de orice fericire."[11] Și el gândea că „omul sănătos" e condamnat să trăiască în existența banală, în această „pământească ordine normală" căreia nu i te poți sustrage decât cu prețul unei dezechilibrări a organismului[12]. Am putea degaja din opera lui un misticism al vieții, mai exact un misticism telluric destul de apropiat de cultul lui Dionysos. Întreaga familie a Karamazovilor asupra căreia și-a pus atât de puternic amprenta, e posedată de o „sete de a trăi", de o „poftă furioasă de a trăi", pe care nici o disperare n-o poate învinge, iar blândul, purul, înțeleptul Alioșa îi spune el însuși fratelui său, Ivan:

— ... Simți nevoia să iubești cu toată ființa și cu tot sufletul tău, așa cum tu însuți ai spus atât de frumos, și mă bucur grozav că ai o asemenea poftă de viață. Cred că toată lumea trebuie să iubească viața mai presus de orice.

[9] Cf. Berdiaev, *L'Esprit de Dostoïevski*, pp. 257-258 și 266-269.

[10] *Voința de putere*, tr. fr., vol. II, p. 345 (1888). Cf. André Gide, *Journal* (1918, *Feuillets* éd. de la Pléiade, pp. 665-666). Și, vorbind despre „această lungă și lentă durere, care nu se grăbește, care parcă ne arde la foc mic": „Mă îndoiesc, spune el, că o asemenea durere te face mai bun, dar știu că te face profund." Și către Malwida de M., 14 ianuarie 1880: „Am învățat mult din acești ani de suferință pentru purificarea și șlefuirea sufletului."

[11] *Adolescentul*, trad. rom. cit., p. 278. Cf. *Jurnalul unui scriitor*, trad. rom. cit., vol. III, pp. 46-47. Aceeași antiteză între fericire și libertate. Cf. Berdiaev, *Destination de l'homme*, pp. 136-137: „Nici libertatea, nici demnitatea sa nu-l autorizează pe om să vadă în fericire și satisfacție scopul și unicul bun al vieții. La drept vorbind, există chiar un antagonism insurmontabil între libertate și fericire. În jurul lui a creat Dostoievski Legenda Marelui Inchizitor."

[12] Cf. Svidrigailov către Raskolnikov, *Crimă și pedeapsă*. Comentariu în Evdokimov, *op. cit.*, p. 76.

— Să iubeşti viaţa mai mult chiar decât rostul ei?

— Negreşit, să iubeşti mai presus decât logica, precum singur ai spus, chiar în pofida logicii, căci numai aşa ai să-i înţelegi rostul[13]...

Paralela a fost împinsă mult mai departe. Unii au vrut să vadă în aceşti doi profeţi purtătorii unui mesaj identic. Înrudirea operei lor critice nu s-ar explica numai prin anumite caracteristici comune, ci chiar orientarea lor ar fi fost aceeaşi: blestemând „acest bine al diavolului", Raskolnikov manifesta o îndrăzneală întru totul analoagă celei a denigratorului moralei. *Voinţa de putere* ar defini, încă înainte de a fi ridicată în slăvi de Nietzsche, scopul secret al eforturilor lui Dostoievski, acel scop de care, împotriva voinţei sale, trebuise să ia cunoştinţă începând cu şederea sa în ocnă. Singura diferenţă apreciabilă ar consta în faptul că acolo faptul acesta reprezentase pentru el revelarea unui „adevăr cumplit, pe care nu îndrăznea să-l proclame prin gura eroilor săi decât cu ruşine şi groază", ascunzându-se, ca să spunem aşa, în spatele lor, de propria sa privire, în timp ce pentru Nietzsche, venit mai târziu, e vorba deja de o nouă „declaraţie a drepturilor". Cel dintâi vorbea despre transformarea convingerilor sale, în timp ce al doilea vorbeşte despre o transpoziţie a valorilor: dar, sub nume diferite, procesul ar fi acelaşi la amândoi. Îndată ce a devenit în sfârşit el însuşi şi a îndrăznit s-o recunoască, la încheierea unei perioade umanitare şi liberale, Dostoievski ar fi fost nitzschean *avant la lettre*.

Aceasta este teza pe care o susţinea odinioară Lev Şestov, într-o carte profundă, dar eminamente subiectivă[14], teză pe care o mai întâlnim şi în câteva alte locuri. Ea nu e lipsită de o aparenţă de adevăr, să spunem chiar de un adevăr parţial. Este în afara oricărei îndoieli faptul că mai multe personaje create de marele romancier reprezintă, printr-o latură a lor, un soi de crainici înainte-mergători ai idealului lui Nietzsche, şi nu e mai puţin

[13] *Fraţii Karamazov*, trad. rom. cit, vol. I, p. 316). „Numai să trăieşti, să trăieşti, să trăieşti! exclamă eroul din *Crimă şi pedeapsă*. Oricum ar fi viaţa, dar să trăieşti!" Cf. extraordinara scrisoare a lui Dostoievski către fratele său, Mihail, trimisă din fortăreaţa Petru şi Pavel, la 22 decembrie 1849: „Acest cap care crea, care trăia viaţa superioară a artei, care cunoştea nevoile superioare ale spiritului şi se obişnuise cu ele, acest cap s-a desprins deja de umerii mei; rămân amintiri, imagini create de mine şi neîntrupate încă. E drept că ele mă fac să sufăr; dar în mine a rămas inima – şi chiar aceeaşi carne şi acelaşi sânge – care poate, în continuare, să iubească, să sufere, să dorească, să-şi amintească; şi asta e tot viaţă. Se vede soarele!" *Les Inédits de Dostoïevski*, traduse şi adnotate de J.-W. Bienstock, pp. 3-4.

[14] Léon Chestov, „La Philosophie de la tragédie, Dostoïevski et Nietzsche", trad. fr. Boris de Schloezer (*Œuvres*, vol. III), 1926; Lev Şestov, *Filosofia tragediei. Dostoievski şi Nietzsche*, trad. rom. Teodor Fotiade, Univers, 1997. Cf. *Le Pouvoir des clefs*, pp. 448-449. Şestov a prezentat o interpretare a lui Dostoievski, sensibil diferită în *Les Révélations de la mort*.

neîndoielnic faptul că aceste fiinţe sunt „carne din carnea lui Dostoievski". Omul subteran, Raskolnikov, Stavroghin, Ivan Karamazov, Marele Inchizitor însuşi, toţi se străduiesc cel puţin să atingă o regiune situată „dincolo de bine şi de rău" şi fiecare dintre ei nu este decât una dintre măştile unicului lor animator. Să luăm, pentru moment, doar un exemplu. Când Ivan Karamazov îi declară foarte clar lui Alioşa că n-a putut niciodată să înţeleagă cum îţi poţi iubi aproapele[15]; când Stavroghin recunoaşte, şi el, că n-a putut niciodată să iubească pe cineva[16]; când Versilov îi repetă fiului său că „incapacitatea fizică de a-şi iubi aproapele e în firea omului", că „să-ţi iubeşti aproapele fără să-l dispreţuieşti e cu neputinţă", şi îi dă acest sfat „să ştii să dispreţuieşti oamenii şi când fac fapte bune"[17], e cu neputinţă să ne îndoim că prin el este exprimat un sentiment profund al celui care-i pune să vorbească. Cu atât mai mult cu cât *Junalul de scriitor* conţine, în stilul cel mai direct, o mărturisire analoagă[18]. Dar nici nu putem rămâne la asta! Dacă propovăduieşte într-adevăr disprețul faţă de ceilalţi, Versilov adaugă de îndată că vorbeşte aşa fiindcă se cunoaşte bine şi că „oricine nu este de tot prost nu poate să trăiască fără să se disprețuiască, cinstit sau necinstit, puţin contează". Cinismul vorbelor sale apare din acel moment într-o altă lumină[19]. Ivan Stavroghin au, fără îndoială, perfectă dreptate; da, „e necesar ca un om să fie ascuns pentru a-l putea iubi; îndată ce-şi arată chipul, iubirea dispare"[20] cine, aşadar, va tăgădui aceste lucruri după ce va fi reflectat asupra lor? Dar totodată, cu ce drept să transformi această aspră şi dureroasă constatare în declaraţie de principiu? De ce să refuzi să acorzi încredere, prin comparaţie lucrurilor pe care le numim „bâlbâielile monotone şi sâcâitoare" ale unui copil? Desigur, Alioşa nu ne spune ce era cu Dostoievski; mărturia sa ne lămureşte totuşi, ca şi cea a stareţului Zosima, asupra a ceea ce gândea el. Să nu vedem în el decât ecoul unui conformism pe care romancierul l-ar f

[15] *Fraţii Karamazov*, trad. rom. cit., vol. I, p. 324.

[16] „La Confession de Stavroguine", *Les Possédés*, trad. Chuzeville, vol. III, p. 410; „Spovedania lui Stavroghin", *Demonii*, trad. rom. Nicolae Gane, Polirom, 2003, p. 846.

[17] *Adolescentul*, trad. rom. cit., p. 280.

[18] *Jurnal de scriitor*, trad. rom. cit., vol. II, p. 237.

[19] *Însemnări din subterană*, trad. rom. cit., p. 43: „Parcă un om conştient se poate stima cât de cât?"

[20] La fel spune şi Sfântul Bernard, cu mai puţină asprime: „O ştiu, o cunoaştere desăvârşită a unora şi a altora nu poate fi dobândită în această viaţă; poate că nici nu trebuie s-o dorim. Dacă, într-adevăr, în locuinţa cerească, cunoaşterea hrăneşte iubirea, aici pe pământ ea a putea s-o deservească; căci cine îşi poate face iluzii despre absoluta curăţie a inimii lui? Din clipa aceea, ar apărea imediat atât o stânjeneală pentru cel ce ar fi cunoscut cât şi o surpriză dezagreabilă pentru cel ce l-ar cunoaşte. Nu va exista fericire în a ne cunoaşte unii pe alţii decât acolo unde nu va mai exista păcat." *Deuxième sermon pour la Dédicace*, traducere călugărilor de la Timié, p. 28.

acceptat public, printr-o rămăşiţă de scrupul, pentru a se adăposti în spatele lui de ochii lumii, ar însemna să comitem un contrasens. Ne vom mai întâlni cu Alioşa şi-i vom măsura importanţa. Cât despre Dostoievski în persoană, să-i ascultăm profesiunea de credinţă integrală: „Declar că iubirea pentru omenire este un lucru cu totul de neconceput, de neînţeles şi chiar imposibil fără credinţa în nemurirea sufletului omenesc." Va îndrăzni cineva să spună că această condiţie era pentru el pură himeră, alungată fără drept de apel[21]?

N-ar trebui totuşi să respingem prea repede ideea lui Şestov. În esenţă, cei doi eroi sunt fraţi[22]. Dostoievski a pătruns dinainte în universul singuratic în care Nietzsche se va aventura curând. El a presimţit criza, poate cea mai de temut dintre toate, pe care o va vesti şi la care va contribui Nietzsche. A trăit-o. A asistat la „moartea lui Dumnezeu". L-a văzut pe ucigaş luându-şi avânt pentru o carieră colosală. Ateismul, idealul supraomului: le-a înfăptuit, în toată greutatea lor, şi pe unul, şi pe celălalt. Apoi, în ciuda tuturor complicităţilor pe care acestea le găseau în el, absolut deliberat, deşi nu fără lupte mereu reluate, a ales să li se opună. Aşadar, într-un anumit sens, a făcut mai mult decât să-l intuiască şi să-l contureze pe Nietzsche. Într-un cuvânt, l-a anticipat. El a depăşit ispita căreia acesta avea să-i cedeze. Este ceea ce îi conferă operei lui o importanţă excepţională. Cel care s-a cufundat în ea e într-un fel imunizat împotriva otrăvii nitzscheene, fără a fi nevoit să tăgăduiască grandoarea nitzscheană. Dostoievski nu-l obligă nici să închidă ochii, nici să se înfricoşeze şi să dea înapoi. Nu-l determină să se întoarcă dincoace de teritoriile nou descoperite, ci îl poartă dincolo de ele. Şi el risipeşte iluziile liniştitoare, destramă cu cruzime vălurile pe care omul nu încetează să le ţească pentru a nu se vedea aşa cum e. Dar Dumnezeu nu este pentru el unul din aceste văluri. Şi el condamnă această lume şi minciuna ei. Dar Dumnezeu nu este pentru el o rotiţă a acestei lumi, nici soarele unui univers care moare. Pentru că, dacă este vorba mai precis despre epoca noastră, similitudinea pe care am recunoscut-o în atitudinea critică a celor doi gânditori faţă de ea nu trebuie să ne înşele asupra inspiraţiei lor diferite. Nietzsche, blestemând-o, vede în ea o moştenire a Evangheliei, în timp ce Dostoievski, care n-o blestemă mai puţin, discerne în ea rezultatul unei tăgăduiri a Evangheliei.

[21] Mai spune, în *Jurnalul unui scriitor*: „Ideea nemuririi e viaţa însăşi, formula definitivă şi izvorul primordial pentru adevărul şi rectitudinea conştiinţei"; cf. Berdiaev, *L'Esprit de Dovstoievski*, pp. 121-123. – Despre interesul primordial pe care Dostoievski i-l consacra personajului său Zosima, vezi scrisorile către Strahov, august şi septembrie 1879 (*Les Inédits...*, pp. 127 şi 130-131).

[22] Vom observa totuşi corectitudinea unei reflecţii a Dnei G. Bianquis, în legătură cu Nietzsche: „Maniera lui viguroasă de a înfăţişa mediocritatea omului virtuos, virtualităţile fecunde ale criminalului se alătură unui cult al energiei care este mult mai mult stendhalian decât rusesc", *Nietzsche*, p. 62.

În cele din urmă, opunându-se în privinţa omului şi a lui Dumnezeu, ei se opun în egală măsură în privinţa sensului lumii şi a sensului istoriei noastre umane, pentru că între ei doi se află semnul contradicţiei[23].

Să nu căutăm, de altfel, la romancierul nostru dovezi pe care geniul său nu le putea concepe şi pe care scopul său nu le presupunea în nici un fel. Creaţiile lui de carne şi de sânge nu sunt silogisme, după cum nici aforismele de foc ori viziunile antagonistului său nu sunt. Romanele lui nu sunt teze şi ceea ce ne oferă el sunt mai mult întrebări decât răspunsuri. Sau, mai degrabă, el ne obligă să repunem mereu întrebările pe care răspunsuri peremptorii pretindeau că le-au îndepărtat pentru totdeauna. Argumentele „pro şi contra" se luptă în el. El ne smulge din liniştea noastră fericită. Iată care este, în primul rând, preţioasa lui mărturie.

[23] Ni se pare că Şestov a văzut mai just atunci când a scris, *Filosofia tragediei*, trad. rom. cit., p. 167: „Dacă ar fi locuit împreună, cred ar fi nutrit unul faţă de celălalt acea ură neobişnuită pe care o încercau, unul faţă de celălalt Kirillov şi Şatov din *Demonii*, după voiajul lor în America, unde au petrecut patru luni în mizerie şi foamete, culcaţi unul lângă altul într-un hambar."

„Astfel, constata dl Daniel Halévy, *op. cit.*, p. 457, haosul dostoievskian întâlneşte haosul nitzscheam. Fiecare dintre ei iubeşte ceea ce nu iubeşte celălalt, dar fiecare dintre ei detestă ceea ce detestă celălalt." Subscriind la această judecată, am prefera totuşi să inversăm ordinea celor două propoziţii.

II
Frământat de Dumnezeu

„Dumnezeu m-a frământat toată viața." Această mărturisire a ateului Kirillov în *Demonii*[24] este strigătul lui Dostoievski însuşi. El visa la o operă considerabilă, împărțită în cinci romane, care ar fi povestit „viața unui mare păcătos" şi în care ar fi pus „toate lucrurile pentru care trăise":

Problema principală, care va fi pusă în toate părțile lucrării, va fi cea care m-a torturat conştient şi inconştient în timpul întregii mele vieți: existența lui Dumnezeu. Eroul va fi, de-a lungul existenței sale, când ateu, când credincios, când fanatic, când eretic, când din nou ateu[25]...

Lucrarea, care la început trebuia să se numească *Ateismul*[26], n-a fost scrisă[27]. Ideea se regăseşte totuşi în viața starețului Zosima, aşa cum o poves-

[24] Cf. *Les Carnets de l'Idiot*, trad. Boris de Schloezer, p. 136: „Lebedev întrebă deodată: – Prințe, ce credeți: există Dumnezeu? – Întrebați asta cu atâta uşurință? – Dacă ați şti cum mă chinuie întrebarea asta! Dar amân mereu rezolvarea pentru mai târziu, am prea multe de făcut şi, pentru orice eventualitate, mă rog când se iveşte prilejul..."

[25] Cf. Troyat, *op. cit.*, pp. 458-459.

[26] *Dostoïevski, par sa femme Anna Grigorievna Dostoïevskaia*, trad. fr. André Beucler, p. 198; Anna Dostoievskaia, *Amintiri*, trad. rom. Leonida Teodorescu, p. 164. Conceput din 1868, proiectul prinsese contur în cursul iernii 1869-1870. Primul titlu luat în considerare era „Ateismul"; în 1870 a devenit „Viața unui mare păcătos". Către doamna Ivanov, 20 martie 69: „Am conceput o idee sub formă de roman, care se va chema *Ateismul*, în care mi se pare că mă voi exprima total." Către Maikov, 27 mai: „Am o idee literară, un roman, o parabolă a ateismului, față de care întreaga mea carieră literară nu e decât o introducere neînsemnată, iar de acum îi voi consacra întreaga mea viață"; şi încă: „După ea, atâta rău dacă mor, voi fi spus totul."

În legătură cu titlul „Viața unui mare păcătos", dl Evdokimov a remarcat că „reunirea acestor două cuvinte exprimă deja, în rusește, caracterul mistic al proiectului. Cuvântul *jit'ie* (viață) este forma slavonă a cuvântului *jizn'* (viață), folosit numai în limbajul hagiografic pentru viața unui sfânt. Acest cuvânt semnifică orientarea esențială şi integrală a vieții către Dumnezeu, viața însăşi în Dumnezeu. Păcatul înseamnă viața în afara lui Dumnezeu. Reunind aici cele două noțiuni, Dostoievski a vrut să marcheze caracterul paradoxal al destinului omenesc" (*op. cit.*, p. 33).

[27] Vom găsi o reconstituire a planului ei încercată de Komarovici după notele lui Dostoievski; traducere în *Les Inédits de F. Dostoïevski*, traduse şi adnotate de J.-W. Bienstock, pp. 295-308.

teşte acesta în fața ucenicilor lui, cu o zi înainte să moară. De asemenea, putem considera *Frații Karamazov* drept începutul unei *Vieți a lui Alioşa* care, după adolescența sa curată, ar fi devenit acest mare păcătos şi în care credința ar fi sfârşit prin a triumfa. Plan prea vast! Idee prea ambițioasă! Chiar dacă ar fi trăit mai mult şi dacă întâi de toate ar fi putut să stea într-o mânăstire acea lungă perioadă pe care o considera indispensabilă, fără îndoială că Dostoievski ne-ar fi putut da doar o plan sau fragmente. Arta lui, fidelă realității umane, n-ar fi putut să ne zugrăvească altceva decât un destin sfâşiat. De altfel, *Frații Karamazov* nu arată oare, distribuit între diferitele personaje, ceea ce opera proiectată ar fi repartizat în timp? Celelalte romane: *Idiotul*, *Demonii*, *Adolescentul*, nu clarifică şi ele câteva aspecte? Astfel încât avem principalele episoade ale acestei existențe chinuite; principalele forme de ateism sunt evocate în fața noastră.

Cea dintâi este evocată în mod simbolic, cu o forță extraordinară, în *Idiotul*. Dostoievski transpune în acest roman o impresie personală, a cărei amintire ne-a lăsat-o soția sa, Anna Grigorievna. Mergând la Geneva, în 1867, cei doi soți s-au oprit într-o zi la Basel pentru a vedea un tablou care le fusese semnalat. „Era un tablou al lui Hans Holbein, care-l înfățişa pe Isus Cristos, după ce a trecut prin suferințele neomeneşti la care a fost supus, coborât de pe cruce şi intrat în descompunere." Neputând să suporte mult timp un spectacol atât de dureros, Anna Grigorievna a trecut într-o altă sală. „Feodor Mihailovici, spune ea, a rămas împietrit în fața lui... Când m-am întors, după vreo zece-cincisprezece minute, l-am găsit pe Feodor Mihailovici tot împietrit în fața tabloului. Pe fața lui emoționată era parcă o expresie de teamă pe care mi s-a întâmplat nu o dată s-o văd în primele clipe ale crizelor de epilepsie. Mi-am luat încet soțul de mână, l-am dus într-o altă sală şi l-am aşezat pe o bancă, aşteptând dintr-o clipă într-alta începutul crizei. Din fericire temerile mele au fost nejustificate. Feodor Mihailovici s-a liniştit puțin câte puțin şi când am vrut să plecăm din muzeu a insistat să mai vadă o dată tabloul care l-a impresionat atât de mult."[28]

Ce contemplase? Ce *văzuse* sub trăsăturile livide ale acelui trup coborât de pe cruce? Răspunsul ni-l va da *Idiotul*. O copie a tabloului lui Holbein se găseşte în casa lui Rogojin, unde îi atrage privirea prințului Mîşkin, venit să-i facă o vizită prietenului său. „Tabloul ăsta! strigă subit prințul, sub impresia unui gând neaşteptat. Tabloul ăsta! Păi din pricina acestui tablou unii ar putea să-şi piardă credința!"[29] Mai târziu el îşi va explica mai bine gândul

[28] Anna Dostoievskaia, *Amintiri*, trad. rom. cit., pp. 142-143.

[29] *L'Idiot*, trad. Mousset, vol. I, p. 391; *Idiotul*, trad. rom. Emil Iordache, Polirom, 1998, p. 218.

și, după o lungă descriere, despre care Charles Lendré a putut spune: „E crudă ca un Grünewald"[30], își va descoperi gândurile care îl copleșiseră atunci:

... dar, ciudat, privind cadavrul acestui om chinuit, ți se iscă în suflet o întrebare specială și curioasă: dacă toți ucenicii lui au văzut un cadavru exact ca acesta (și negreșit trebuia să fie exact ca acesta), dacă l-au văzut viitorii apostoli importanți, l-au văzut femeile care au mers în urma lui și au stat lângă cruce, toți care credeau în el și îl divinizau, atunci cum au putut să creadă, privindu-i cadavrul, că acest mucenic va învia. Doar fără voie începi să te gândești că dacă moartea e atât de teribilă și legile naturii sunt atât de puternice, atunci cum să le învingi? Cum să le învingi, când acum nu le-a biruit nici chiar cel care învingea până și natura atunci când era în viață, căruia natura i se supunea, care a exclamat: «*Talita cumi*» și fata s-a sculat, «Lazăre, vino afară» și mortul a ieșit? Privind acest tablou, natura ți se pare a fi o fiară uriașă, neîndurătoare și mută, sau, mai exact, deși e ciudat, îți apare ca o mașinărie imensă, de cea mai nouă construcție, care, fără nici un sens, a înșfăcat, a ciopârțit și a înghițit, mută și nesimțitoare, o ființă măreață și neprețuită – o ființă care, singură, făcea cât natura întreagă, cât toate legile ei, cât tot pământul, care, poate, n-a fost creat decât pentru apariția acestei ființe! Prin intermediul tabloului se exprimă tocmai înțelesul acestei forțe tenebroase, insolente și stupid-eterne, căreia i se supune totul, iar acest înțeles ți se transmite pe deplin. Oamenii care îl înconjoară pe mort, dintre care nu e prezent nici unul în tablou, ar trebui să simtă o tristețe și o panică îngrozitoare în seara aceea, care le-a spulberat dintr-o lovitură aproape toate speranțele, dacă nu cumva chiar și credința. Trebuie să se fi despărțit unii de alții cuprinși de o spaimă îngrozitoare, deși fiecare din ei lua cu sine ideea imensă, care de atunci niciodată n-a mai putut fi izgonită din sufletele lor. Și dacă acest învățător și-ar fi putut vedea propriul chip în pragul morții, oare tot așa ar fi urcat pe cruce și ar fi murit tot așa ca acum?

Aceste gânduri au chinuit multă vreme mintea lui Mîșkin, aflat într-o stare de delir aproape. La început dezlânate, ele ajung să i se fixeze sub o formă concretă, halucinantă:

Mi s-o fi năzărit oare în imagini ceea ce nu are chip? Dar din când în când mi se părea că văd, într-o formă ciudată și imposibilă, această forță infinită, această ființă surdă, întunecată și mută. Mi-aduc aminte că parcă, ducând o lumânare, cineva m-a luat de mână, mi-a arătat o tarantulă uriașă și dezgustătoare și s-a apucat să mă încredințeze că aceasta e tocmai ființa aceea tenebroasă, surdă și atotputernică, și își râdea de indignarea mea.[31]

[30] Charles Ledré, „La Lutte du bien et du mal chez Tolstoï et Dostoïevski", *La Vie intellectuelle*, vol. 41 (1936), p. 143.

[31] *Idiotul*, trad. rom. cit., pp. 409-410.

Să ne amintim data vizitei la muzeul din Basel: 1867. În această a doua parte a secolului al XIX-lea, totul tinde să intensifice concurența pe care Necesitatea universală i-a făcut-o întotdeauna Dumnezeului celui viu. Metafizica germană și pozitivismul francez au sfârșit prin a construi această temniță, căreia un Bergson urma să-i zdruncine gratiile într-o bună zi, din care un Claudel, ca odinioară apostolul Petru, urma să se elibereze în mod miraculos[32]. Mulți erau pe atunci destul de orbi pentru a amesteca în scientismul lor sufocant iluziile unei filozofii a progresului[33]. Alții gândeau cel puțin că omul își atinge, în sfârșit, maturitatea odată cu ruinarea iluziilor sale. Este epoca în care Taine, interpret prea docil al gândurilor dominante, își reprezintă natura ca pe o mare femeie indiferentă care, cu o atingere a rochiei, îl va strivi ca pe o furnică. În acea clipă a întâlnirii cu pânza lui Holbein, toată greutatea veacului a apăsat dintr-odată pe sufletul lui Fiodor Mihailovici, iar dacă găsește termeni atât de surprinzători pentru a exprima obiecția triumfătoare pe atunci, aceasta se întâmplă fiindcă el însuși a fost cotropit de ea. Obiecția l-a zguduit până-n carnea trupului[34].

„Simt eu însumi, îi scria el lui Pobedonoștev, că ateismul apare drept cel mai puternic."[35] Poate a simțit-o și mai mult în legătură cu obiecția răului. Aceasta se regăsește peste tot în opera lui; să ne gândim, de pildă, la mărturia lui Ippolit din *Idiotul*: „Nu poți fi oare sfâșiat, pur și simplu, fără să ți se ceară să-l și binecuvântezi pe cel care te sfâșie?" Însă pe Ivan Karamazov îl pune Dostoievski în mod special să prezinte obiecția, și s-a remarcat în mai multe rânduri că pare a fi complice cu Ivan, după câtă ardoare și deopotrivă ingeniozitate pune în blasfemiile lui, după câtă forță are mai ales „sacrilegiul" în raport cu „respingerea"[36]. Aici nu e vorba numai de faptul

[32] Paul Claudel, scrisoare către Jacques Rivière, 12 martie 1908: „Ieșeam, în sfârșit, din această lume infamă a lui Taine, a lui Renan și a altor molohi ai celui de-al XIX-lea secol, din această ocnă, din această înfiorătoare mecanică guvernată în întregime de legi absolut inflexibile și care, oroare supremă, pot fi cunoscute și învățate." În pagina în care evocă și cele dintâi momente ale eliberării sale, Claudel îl citează tocmai pe Dostoievski printre „maeștrii" săi. Jacques Rivière și Paul Claudel, *Correspondance*, p. 142.

[33] Cf. Barrès, *Les Déracinés*: „Noua religie se potrivește cu metoda științifică și ne făgăduiește prin ea, sub numele progresului necesar și nesfârșit, acel viitor de pace și iubire care a bântuit mințile tuturor profeților."

[34] Aceeași idee, poate și mai pătrunzătoare încă și amestecată cu visul „dumnezeului-om" în *Demonii*. Cf. cuvintele lui Ivan în *Carnetele Fraților Karamazov*: „Cei aleși, cei tari și cei puternici, după ce îi vor fi îndurat crucea, nu vor găsi nimic din ceea ce fusese făgăduit, după cum nici el însuși nu a găsit nimic după crucea sa... Acolo jos nu există nimic, religia este o absurditate și o încercare stupidă... Noi știm desigur că nu a găsit nimic." Aici se găsește paralela ungonsei lui Pascal privind la „tăcerea veșnică a spațiilor infinite" pe care știința nouă i-a revelat-o...

[35] Idvoklimov, *op. cit.*, p. 228.

[36] Cf. „Scrisoare către Strahov", 19 mai 1879 (*Les Inédits*..., p. 123).

ă refuza să trădeze realitatea. Nu se ştie oare că a compus aceste pagini ntr-o stare de exaltare, în câteva zile, în timp ce răspunsul l-a costat eforturi aborioase şi monotone[37]? Dostoievski e total de acord cu al doilea Karamazov a respinge lumea în starea ei actuală – fără a spera venirea unei stări cu devărat mai bune. Tot împreună cu el se revoltă „împotriva oricărei teodicee ptimiste şi golite de tragic, în care răul nu e decât un acord necesar în armonia universală şi în care căile Providenţei se potrivesc prea bine cu raţiunea filozofului"[38]. Mai degrabă decât o teodicee, el ar scrie o „satanodicee"! ar atunci când Ivan îşi rezumă toată argumentarea în gândul acelei fetiţe malratate, plângând de durere şi ruşine, Dostoievski crede, în adâncul lui, că pe planul raţiunii nu există răspuns. Cristos n-a venit să explice suferinţa, nici să ezolve problema răului: el a luat răul pe umerii săi, pentru a ne elibera de el.

Mai există şi altceva la Ivan. Altceva mai ales la un Raskolnikov, la un Kirillov, la un Stavroghin: orgoliul demonic care nu suportă existenţa unui Dumnezeu, aspiraţia la gratuitatea conduitei şi, de asemenea, ideea că omul ar putea mai mult în ziua în care orizontul său ar fi eliberat de spectrul divin. l regăsim aici pe Nietzsche. André Gide a făcut deja această apropiere. După ce reaminteşte întrebările asupra cărora „a zăbovit multă vreme angoasa constantă a umanităţii": ce este omul? de unde vine? încotro se-ndreaptă? ce este adevărul?, Gide scrie:

> Dar, de la Nietzsche, cu Nietzsche, s-a ridicat o nouă întrebare... care nu s-a altoit pe acestea, ci le-a răsturnat şi le-a înlocuit... Această întrebare este: „Ce poate omul? Ce poate un om?" Această întrebare e dublată de frica teribilă că omul ar fi putut să fie altceva; ar fi putut să fie mai mult, că ar putea mai mult; că se odihneşte, nevrednic, la cea dintâi etapă... „Ce poate un om?" Această întrebare este chiar întrebarea ateului, iar Dostoievski a înţeles-o în mod admirabil[39]...

[37] Boris de Schloezer, „Les Brouillons des Frères Karamazov" (*Mesures*, 15 octombrie 1935). Către Strahov, 19 mai 1875: „Această parte a romanului meu e punctul culminant: ea are ca titlu *Pro şi contra*, substanţa ei e sacrilegiul şi respingerea sacrilegiului. Sacrilegiul e încheiat şi trimis; respingerea rămâne pentru luna iunie. Acest sacrilegiu l-am luat aşa cum îl simţeam şi îl înţelegeam, adică exact cum se prezintă el astăzi la noi, în toată Rusia, în aproape toate straturile superioare, mai ales la tineret... respingerea acestor lucruri va apărea în ultimele cuvinte ale bătrânului muribund." *Les Inédits*..., p. 123.

[38] Evdokimov, *op. cit.*, pp. 232 şi 233; cf. p. 36. Cu Berdiaev, *Les Sources et le sens du communisme russe*, pp. 53-56; să notăm că această problemă a suferinţei, universal umană, este şi „ fundamental rusească". „Prin neputinţa de a admite suferinţa, rușii au devenit atei... Ateii ruşi estimează că Dumnezeu nu există tocmai pentru că, dacă ar fi existat, el n-ar putea fi decât rău." Şi Berdiaev citează o pagină din Belinski, atât de caracteristică încât pare să-i fi inspirat lui Dostoievski vorbele pe care i le atribuie lui Ivan Karamazov. Vezi şi M. Zdziechovski, în „L'Ame russe" (*Nouvelle Journée*, caietul 8), pp. 74 şi 85.

[39] André Gide, *Dostoïevski*, pp. 267-268.

La această întrebare, am spus-o deja (şi continuarea acestui studiu o va arăta), în cele din urmă, cele două răspunsuri se vor opune: „Acolo unde Nietzsche presimte un apogeu, Dostoievski nu prevede decât un faliment."[40] Cei doi „au văzut scindându-se în două drumul ce pleacă de la om" şi, în timp ce unul urma să fie sedus de calea ce pretinde să-l conducă la omul devenit zeu, la „supraom", celălalt s-a angajat pe calea la capătul căreia îl găsim pe Dumnezeul devenit om. Nu e mai puţin adevărat că Dostoievski a început şi el prin a explora în adâncime calea arbitrarului uman[41]. Nietzsche nu l-ar fi surprins. Muşcase deja din ispita nitzscheană. El a schiţat o apologie a Satanei[42]. A cercetat dacă nu cumva răul se află în slujba binelui, furierul său indispensabil, şi dacă nu cumva el era astfel justificat. S-a întrebat dacă aceste noţiuni de bine şi de rău nu sunt cumva o prejudecată a celor slabi. Şi-a imaginat fiinţa care s-ar înălţa deasupra lor şi n-a şovăit s-o înveşmânteze cu putere şi frumuseţe: enigmaticul său Stavroghin nu prezintă nici una din tarele ce condamnă dinainte întreprinderea unui Raskolnikov, nu este, asemenea lui Kirillov, un maniac sortit în mod fatal sinuciderii, iar cei ce se apropie de el nu pot scăpa de fascinaţia lui[43]. Din această trecere prin imoralism, morala lui Dostoievski a adus cu sine un puternic accent de libertate, ce nu ne permite s-o confundăm cu vreo rămăşiţă de prejudecată. Asemenea imoralistului cel mai detaşat, el evoluează cu independenţă foarte departe de lumea noastră de convenţii. Dacă, aşadar, îl judecă pe acest imoralist, n-o face fără să-l fi înţeles. Fiindcă, aşa cum a făcut experienţa poverii suferinţei universale, a simţit şi atracţia răului, iar privirea lui nu s-a cufundat doar în ororile omului fără Dumnezeu: i-a măsurat şi măreţia.

[40] *Op. cit.*, p. 289; cf. p. 269. „De fiecare dată când în cărţile lui Dostoievski îl vedem pe unul dintre eroii săi punând această întrebare, putem să fim siguri că la puţin timp după aceea vom asista la prăbuşirea lui."

[41] Berdiaev, *op. cit.*, pp. 67 şi 68.

[42] De altminteri, această apologie debordează aspectul nitzschean al lui Dostoievski: ea poate fi considerată, în parte, ca o apologie a căilor misterioase ale Providenţei; mai profund, ea e legată, poate, de o tradiţie aventuroasă despre integrarea „răului" (care în consecinţă încetează să mai fie rău) în chiar Fiinţa divinităţii. Cf. Evdokimov, *op. cit.* Şi Berdiaev, p. 62: „Termenii de «divin» şi «diabolic» nu acoperă, pentru Dostoievski, noţiunile cu totul exterioare de «bine» şi de «rău». Dacă Dostoievski ar fi dezvoltat până la capăt învăţătura sa despre Dumnezeu şi despre Absolut, ar fi fost silit să recunoască o antinomie în chiar natura lui Dumnezeu, să descopere în Dumnezeu un abis întunecos, apropiindu-se astfel de teoria lui Jacob Boehme, despre *Ungrund* [lipsa de temei]..."

[43] Cf. *Demonii*, trad. rom. cit., pp. 766, 320, 298: „Adu-ţi aminte de ceea ce ai însemnat dumneata pentru mine" îi spune Kirillov. Şi Şatov: „Nici n-am avut o discuţie «a noastră»: exista un dascăl care rostea nişte vorbe mari şi exista un învăţăcel înviat din morţi. Eu sunt acel învăţăcel, iar dumneata eşti dascălul" (p. 309); „Crezi că n-am să sărut urmele paşilor dumitale după ce vei pleca? Nu sunt în stare să te smulg din inima mea, Nikolai Stavroghin!" (p. 320).

L-a pus pe episcopul Tihon să ne-o spună. Mânat de nu se știe ce îndemn, poate la sfatul lui Șatov[44], Stavroghin s-a hotărât să-și mărturisească fărădelegile. La mânăstirea unde se înfățișează, e primit de bătrânul care-și sfârșește acolo zilele, în reculegere. Nu-i ascunde faptul că nu vine la el cu un sentiment de căință și că-i ateu:

— Dimpotrivă, ateismul complet este mai respectabil decât indiferența oamenilor de lume, replică el aproape vesel, continuând totuși să-și studieze musafirul cu o oarecare îngrijorare.

— Oh, oh! Cum o întoarceți! Într-adevăr, mă surprindeți.

— Ateul desăvârșit ocupă penultima treaptă care precedă credinței desăvârșite (că va face sau nu acest ultim pas, asta este o altă chestiune); indiferentul, dimpotrivă, nu are nici o credință, ci numai o teamă rea din când în când și dacă este un om sensibil[45].

Dar credinciosul însuși e sigur de credința sa? Nu participă și el, ca toți, la natura umană și, atunci când se observă cu un ochi suficient de perspicace, poate oare să nu vadă în el acea „forță a pământului", forță „violentă și brută", care-l antrenează împotriva lui Dumnezeu? Părintele Paisie îi spune lui Alioșa că ea îi caracterizează pe Karamazovi, dar ce sunt Karamazovii, această „familie sulfuroasă"[46], dacă nu neamul lui Adam? Alioșa însuși, în anumite zile, e tulburat de ea. Nu poate să se abțină să nu i-o mărturisească Lisei, care îi vorbea despre frații lui. Această forță blestemată se află și în el, ca și în ei:

— ... Nu știu dacă forța aceasta va fi fost și ea binecuvântată cu har dumnezeiesc. Dar știu, în schimb, că și eu sunt un Karamazov... Călugăr, zici? Călugăr – eu? Lise! Ai spus că sunt călugăr, nu-i așa?

— Da.

— Și totuși, poate că nici măcar nu cred în Dumnezeu...

— Nu crezi în Dumnezeu? Ce vorbești? îngână temătoare, în șoaptă, Lise.

Alioșa însă nu-i mai răspunse nimic. Cuvintele lui neașteptate păreau să ascundă ceva prea misterios și prea intim în același timp, lucruri pe care nici el însuși, probabil, nu reușise încă să le lămurească prea bine, dar care, fără doar și poate, îi dădeau de gândit[47].

Și acesta este Dostoievski! Ca și alte mărturii pe care ar dura prea mult să le analizăm! La el, scrie dl Pavel Evdokimov, „strigătele ncantului se amestecă cu afirmările vesele și senine ale vieții. În experiența lui, sumbra

[44] *Demonii*, trad. rom. cit., p. 320: „Ascultă, du-te la Tihon."

[45] „Spovedania lui Stavroghin", în *idem*, trad. rom. cit., p. 846.

[46] Charles Ledré, *loc. cit.*, p. 138.

[47] *Frații Karamazov*, trad. rom. cit., vol. I, p. 303.

divinitate a lui Kirillov, cu atributul ei, «arbitrarul», stă alături de Dumnezeul luminos al lui Mitea Karamazov și «privilegiul lui de a dărui bucuria». El ne determină să-i urmăm dialectica, dar uneori mâna sa de călăuză ne părăsește, lumina se stinge, pământul se clatină și același Dostoievski apare și în privirile blândului Alioșa și în sarcasmul lucid al lui Ivan."[48] Să adăugăm că Ivan însuși are anumite licăriri de credință și că Alioșa, așa cum am văzut, în anumite clipe, se miră că se simte necredincios... Cei care vor, în primul rând, să fie liniștiți nu-și vor pune întreaga încredere în Dostoievski. Fără a merge până acolo încât să spunem, împreună cu unul dintre editorii lui sovietici, al cărui ridicol pedant îl vom gusta în trecere, că a „lăsat modele măreție de propagandă antireligioasă"[49], vom recunoaște totuși că opera lui seamănă prea puțin cu un tratat clasic de apologetică. Dar, încă o dată, asta îi și dă valoare. Prin personajele romanelor sale, care sunt, toate, câte puțin el însuși, Dostoievski se eliberează de ispitele sale și astfel știm că puterea vocilor tăgăduitoare nu i-a scăpat, dar că nu l-a învins totuși.

Freud e liber să creadă că, dacă Dostoievski n-a reușit să se elibereze de o credință ale cărei dificultăți erau totuși manifeste, „aceasta provine din faptul că sentimentul universal de culpabilitate filială, sentiment pe care se clădește sentimentul religios, atinsese la el o forță supra-individuală și n-a putut fi învins nici chiar de marea lui inteligență"[50]. Noi l-am vedea mai degrabă, odată cu Șestov, în picioare, anxios, în fața balanței pe care se cântărește destinul omului: „pe unul din talere stă natura, enormă, infinit de grea, cu principiile și legile sale, mută, oarbă și surdă. Pe celălalt, cu o mână tremurătoare, el aruncă imponderabilele, pe care nimic nu le ocrotește, pe care nimic nu le apără, «to timiôtaton»*; și așteaptă, cu inima bătând, să vadă care din cele două îl va mișca pe celălalt..."[51]. Toate probabilitățile par să fie împotriva lui Dumnezeu, dar experiența va decide asta. Și iată că, asemenea lui Galilei după examinarea tuturor motivelor aparent atât de convingătoare, care păruseră că-i vor smulge o acceptare a doctrinei imobilității, Dostoievski exclamă: *Eppur si muove***[52]! Noii judecători ai inchiziției

[48] Evdokimov, *op. cit.*, p. 22.

[49] Gorbatchev, Prefață la primul volum al *Scrisorilor* lui Dostoievski (Editions d'Etat, Leningrad, 1928). Citat de Evdokimov, *op. cit.*, p. 227, notă.

[50] Freud, *Dostoïevski et le parricide*, studiu așezat, bizar, în introducerea amintirilor Annei Grigorievna despre soțul ei, trad. Beucler, p. 27: „Știm, adaugă Freud, că riscăm să ne expunem reproșului de a renunța la imparțialitatea necesară psihanalizei și de a-l supune pe Dostoievski unei judecăți sectare ori, cel puțin, unei judecăți rezultate dintr-o anumită concepție despre lume."

*Ceea ce este mai prețios (*gr.*).

[51] Léon Chestov, *Les Révélations de la mort*, p. 91.

**Și totuși se mișcă (*it.*).

[52] Cf. Miguel de Unamuno, *Le Sentiment tragique de la vie*, tr. fr., p. 184.

științifice sunt neputincioși: Dumnezeu este viu! Apoi își reia cântăririle; pe unul din talerele balanței se află acum întreaga greutate a poftelor omenești și întreaga forță a unei energii capabile să-l transforme pe om; tremurând încă, și cu inima îndoită împotriva voinței lui, pe celălalt taler mai aruncă un alt imponderabil, mai subtil, dacă e cu putință, decât cel de adineaori. Dar e un element atât de pur, extras dintr-o asemenea profunzime, încât miracolul se produce din nou: talerul coboară! Dumnezeu învinge! Putem să concludem, odată cu Berdiaev: „Dostoievski a știut tot ce va ști Nietzsche" – și asta este încărcătura primului taler; „dar și ceva în plus"[53].

Să-l ascultăm, în sfârșit, pe el însuși. Cu puțin înainte de moartea sa, în legătură cu criticile aduse ultimului său roman, *Frații Karamazov*, își nota în agendă:

... Necioplții au luat în derâdere obscurantismul meu și caracterul retrograd al credinței mele. Acești imbecili nici nu puteau concepe să-l tăgăduiască pe Dumnezeu cu forța cu care am făcut-o eu... Tocmai acestui fapt îi răspunde întregul roman.

În toată Europa nu se mai găsește o expresie atât de puternică a ateismului. Așadar, nu cred și nu-l mărturisesc pe Cristos asemenea unui copil. Osana mea a trecut prin creuzetul îndoielii[54].

[53] Berdiaev, *L'Esprit de Dostoïevski*, p. 66.

[54] În Evdokimov, *op. cit.*, p. 227; cf. Berdiaev, *op. cit.*, p. 30.

III
În fața lui Isus

Aceste ultime cuvinte ne avertizează: Dostoievski nu separă credința în Dumnezeu de credința în Cristos. Nu i-ar veni niciodată ideea că Dumnezeul care triumfă în sufletul lui ar putea fi altceva decât Dumnezeul lui Cristos. Nu la fel stau lucrurile și în cazul lui Nietzsche? Dumnezeul a cărui moarte profetul din *Știința voioasă* merge pretutindeni s-o vestească, e tot Dumnezeul Bibliei, cel căruia Evanghelia i-a desăvârșit revelarea trăsăturilor, cel a cărui credință ne-a fost transmisă de Biserică drept moștenire. Și nici pentru unul, nici pentru celălalt nu e vorba aici de o simplă obișnuință, ca și cum nu se gândiseră să disocieze două elemente pe care o tradiție veche le înfățișa unite. Nu. Dacă Dumnezeul pe care unul îl adoră și celălalt îl respinge e tot Dumnezeul lui Isus, motivele fiecăruia sunt foarte exacte. Cel dintâi motiv este că figura lui Isus i-a atras deopotrivă pe amândoi, i-a subjugat deopotrivă, deși reacțiile lor au diferit cu totul.

André Gide nu s-a înșelat când socotea că acest punct este „de un interes capital". În fața Evangheliei, scrie el, „reacția imediată, profundă, la Nietzsche, a fost, trebuie s-o spunem, gelozia. Mi se pare că nu putem înțelege bine opera lui Nietzsche fără a ține seama de acest sentiment. Nietzsche a fost gelos pe Cristos, gelos până la nebunie. Scriindu-l pe *Zarathustra*, Nietzsche rămâne chinuit de dorința de a se opune Evangheliei. Adesea adoptă chiar forma Fericirilor pentru a lua poziție contrară. Scrie *Anticristul* și, în ultima sa operă, *Ecce homo*, se erijează în rival victorios al Aceluia căruia pretindea să-i înlocuiască învățătura"[55].

E un fapt care se vede cât de colo. Am putea chiar spori numărul detaliilor care-l fac manifest. Ca și Isus, Nietzsche a vrut să aibă propriul moment de inspirație, și, după ce descrie experiența acestuia, adaugă: „Nu mă îndoiesc că ar trebui să mergem înapoi milenii pentru a găsi pe cineva care poate să-mi spună: e și mea."[56] Ca și Isus, el trebuie să se înfrunte cu fariseii „cei buni

[55] André Gide, *op. cit.*, p. 185. Cf. *Journal* (1937, *Feuillets*; éd. de la Pléiade, p. 1282): „Decât să i se alăture Aceluia a cărui învățătură o depășea pe a sa, Nietzsche s-a gândit să se înalțe, înfruntându-l."

[56] *Ecce Homo*: „Cum s-a născut Zarathustra" (trad. rom. cit., p. 56). Există, poate, și o competiție cu Sfântul Pavel; cf. M.-A. Cochet, „Nietzsche d'après son interprète français",

și drepți" care nu pot să-l înțeleagă, deoarece „spiritul lor e-ncătușat de conștiința lor cea bună", iar „prostia celor buni e de necercetat de înțeleaptă"[57]. Îl simțim, într-un fel, fericit că poate scrie: „În acești ultimi ani, toți au fost scandalizați din cauza mea." În *Zarathustra* nu găsim numai o replică a Predicii de pe Munte și o imitație a parabolelor, există și o replică – ori mai degrabă o parodie – a cinei, care se încheie cu aceleași cuvinte: „faceți aceasta în amintirea mea"[58]. Profetul își are ucenicii săi, cunoaște și singurătatea de pe Muntele Măslinilor[59]. Ideea răstignirii îl obsedează pe Nietzsche, și ea este cea care-l face să încerce nebunească sinteză între Dionysos și Isus[60]. Din când în când, gândul că este un alt Cristos și că vine în urma lui, deși pentru a-l înlocui și a-l elimina, îi deschide inima către un sentiment fratern față de cel care-l inspiră încă și pe care, de voie, de nevoie, îl ia drept model; sau îl învăluie în mister, ca pentru a nu trebui să ajungă până la el condamnarea pe care a rostit-o asupra mesajului său. Mai adesea, dimpotrivă, sentimentul rivalității învinge și se revarsă în diatribe dușmănoase. „Oare ce-a fost, spune el, pe lume până-acuma păcatul cel mai mare? Oare n-a fost cuvântul celui ce zicea: «Vai celor care râd aici!"[61] Ori îi face plăcere să răstoarne, cu o intenție sarcastică, maximele Evangheliei: „Dar cel ce vrea să fie precursor, să aibă grijă să nu devină epigon!"[62] Îi poartă pică acestui „înfumurat [care] încă de multă vreme face să se-nalțe creasta acestor mărunței"[63] și își prezintă propria învățătură ca pe antiteza formală a învățăturii lui Isus:

Revue philosophique, 1932, vol. II, pp. 242-243. El își prezintă poemul ca pe o „a cincea Evanghelie": către editorul Schmeitzner, 14 februarie 1883.

[57] *Așa grăit-a Zarathustra*, partea a III-a (trad. rom. cit., p. 278). Cf. trad. Betz, appendice, n. 134 (p. 321): „Isus din Nazaret îi iubea pe cei răi, nu pe cei buni; priveliștea indignării lor morale îl împingea chiar și pe el să înjure. Pretutindeni unde se judeca, a luat poziție împotriva celor care judecau: voia să fie distrugătorul Moralei." Către Peter Gast, 11 septembrie 1879 (Waltz, p. 302).

[58] *Așa grăit-a Zarathustra*, partea a IV-a (trad. rom. cit., pp. 349-351).

[59] *Idem*, partea a III-a (trad. rom. cit., pp. 235-238).

[60] Se știe că a semnat „Crucificatul" mai multe dintre scrisorile trimise la începutul nebuniei lui. Aluzie la sfârtecarea lui Dionysos.

[61] *Așa grăit-a Zarathustra*, partea a IV-a (trad. rom. cit., p. 359).

[62] *Idem*, trad. rom. cit, p. 357.

[63] *Idem*, trad. rom. cit., p. 330. Aceste cuvinte, este adevărat, sunt puse în gura „omului cel mai respingător", nu a lui Zarathustra însuși. Dar ele traduc aici, fără doar și poate, gândirea autorului. Nietzsche a scris despre Isus că a fost „cel mai înalt dintre sufletele omenești" (*Humain...*, I, 475), dar n-am putea să spunem, cu Andler („La morale de Nietzsche dans le «Zarathoustra»", *Revue d'histoire de la philosophie*, 1930, pp. 134-135), că „întotdeauna a vorbit despre el cu un infinit respect și cu o iubire frățească". De asemenea, ne temem că Dl Daniel Halévy și-a făcut iluzii și l-a deviat puțin pe profetul german în direcția propriilor sentimente atunci când scria această frumoasă pagină (*Nietzsche*, 1944, p. 518): „Lucru straniu: în acest joc de popice, în care nimic nu scapă loviturilor (Platon tratat drept Cagliostro așa cum va fi, îndată, Wagner), în care creștinismul va fi denunțat ca rușine a rușinilor, numai

E-adevărat că dacă nu veți deveni asemenea copilașilor, nu veți intra-n împărăția cerurilor. (Și Zarathustra arăta cu mâna-n sus.)

Dar noi, noi nu dorim deloc împărăția cerurilor: noi am redevenit acuma oameni – *noi vrem împărăția pământului*[64].

În fine, mișcat de o stranie melancolie, i se întâmplă să-l nege cu o admirație involuntară, regretând moartea prematură a predecesorului său. Dacă ar fi trăit mai mult, Isus n-ar fi întârziat să revină asupra primelor sale gânduri. N-ar fi devenit, atunci, cu adevărat precursorul său?

Da, prea devreme a murit acel Evreu...

El cunoștea doar lacrimile și tristețile evreului, laolaltă cu ura celor buni și drepți – Evreul Isus: și dintr-odată îl cuprinse dorul morții.

De-ar fi rămas acolo în pustiu, departe de cei buni și drepți! Ar fi-nvățat atunci cum să trăiască, poate, și să iubească pământul – și pe deasupra cum să râdă!

O, credeți-mă, frați ai mei, el a murit prea devreme: el însuși și-ar fi renegat învățătura, de-ar fi ajuns la vârsta mea! Era destul de nobil ca să și-o renege!

Și totuși el era încă necopt. Iubirea tânărului e necoaptă și tot necoaptă ura lui față de om și față de pământ[65]...

Bietul Nietzsche, care-i reproșa creștinismului că ar fi întemeiat pe resentiment!

Până la vremea ocnei, Dostoievski nu apare deloc preocupat de căutarea lui Dumnezeu; cel puțin nu „într-o manieră conștientă": încă nu s-a întâlnit personal cu Cristos. Cele „O sută patru povestiri ale Vechiului și Noului

Isus este respectat. Nietzsche nu face parte dintre cei care caută să reducă, în istoria omenirii, persoanele. Dimpotrivă, merge direct la ele, aproape întotdeauna pentru a le găsi fisura din armură și a înfige acolo ascuțișul. Dar atunci când Nietzsche se apropie de Isus, el își schimbă alura. Isus poartă o armură fără cusur sau, și mai simplu, nu poartă armură. El nu este atins de încăierările omenești. Le traversează, enigmatic, ca o parabolă vie. Istoria rămâne răvășită în urma acestei treceri, iar istoricul nu înțelege nimic. Oricare ar fi explicațiile pe care le încearcă despre ansamblul evenimentului, întotdeauna rămâne acel dat inițial ce rezistă interpretărilor: Isus nemăsuratul..."

[64] *Așa grăit-a Zarathustra*, trad. rom. cit., p. 381.

[65] *Așa grăit-a Zarathustra*, partea I (trad. rom. cit., p. 130). Următoarea judecată, a domnului Pierre Burgelin, „Actualité de Nietzsche", *Foi et Vie*, 1938, p. 162, ni se pare, așadar, prea absolută: „L-a distins întotdeauna pe Cristos de creștin. Pentru cel dintâi nu are decât respect, pentru ceilalți doar dispreț. Vezi și pasajul din *Voința de putere*, tr. fr., vol. I, p. 174 (1887): „În Noul Testament, și în mod special în Evanghelii, nu aud o voce «divină», ci mai degrabă o formă indirectă a celei mai de nepătruns furii calomnioase și distructive – una dintre formele cele mai necinstite ale urii... Nimic nu este mai vulgar decât această luptă împotriva fariseilor cu ajutorul unei evidențe morale absurde și impracticabile; poporului i-au plăcut întotdeauna asemenea tururi de forță. «Reproșul» de ipocrizie din partea unui asemenea om! Nimic mai vulgar decât o asemenea manieră de a trata adversarul..."

Testament" au reprezentat o carte minunată în copilăria sa, dar în ziua în care este arestat de poliția țarului, el nu mai este de mult un copil. Întemnițat mai întâi la fortăreața „Petru și Pavel", îi scrie fratelui său pentru a-i cere câteva cărți: înainte de toate Biblia, în franceză și în slavonă, dacă se poate[66]. Curând, după un simulacru de execuție capitală, urmează deportarea în Siberia. Ocnașii sunt alungați din lumea celor vii, chiar și cărțile le sunt interzise. Se face însă o excepție pentru Evanghelie, pe care femeile pioase le împart pe drumul exilului. Seara, la întoarcerea de la munca istovitoare, Dostoievski regăsește cărticica ce alcătuiește întreaga sa comoară și pe care o ține sub pernă[67]. Citește, recitește, meditează, se impregnează de Evanghelie. Când va fi supus unui regim mai puțin dur, va cere și operele Părinților Bisericii, pentru a-l ajuta în comentariul său[68]. Ca să spunem așa, de acum înainte Evanghelia nu-l va mai părăsi niciodată. Viața lui chinuită, mizerabilă, nu-l va putea face s-o uite. În ultimii ani, va plănui să scrie o carte despre Isus Cristos[69]. În clipa morții, potrivit unui vechi obicei, îi va cere soției sale să deschidă Evanghelia la întâmplare și să-i citească o pagină, sigur că va găsi în ea o lumină, un semn[70].

Dostoievski l-a întâlnit pe Cristos în ocnă. Iată faptul fundamental, fără de care opera lui nu se explică. Va fi păcătos. Va cunoaște angoasele îndoielii. O știe dinainte, nu speră să ajungă la pacea simplilor credincioși. Este ceea ce-i explică Dnei Fonvizin, într-o scrisoare impresionantă, prima scrisă după eliberare:

Și totuși, adaugă el, Dumnezeu îmi trimite uneori clipe de deplină seninătate. În asemenea clipe am alcătuit în mine o profesiune de credință, în care totul este limpede și sacru. Această profesiune de credință e foarte simplă, iat-o: să cred că nu există nimic mai frumos, mai profund, mai atrăgător, mai rațional, mai curajos și mai desăvârșit decât Cristos; și nu numai că nu există nimic, dar, mi-o spun cu o iubire geloasă, nici n-ar putea exista nimic. Mai mult: dacă cineva mi-ar dovedi că Cristos este în afara adevărului, dacă s-ar stabili realmente că adevărul este în afara lui Cristos, aș prefera mai degrabă să rămân cu Cristos decât cu adevărul[71].

[66] Scrisoare din 27 august 1849 (*Correspodance et voyage à l'étranger*, trad. Bienstock, p. 99).

[67] *Jurnal de scriitor*, trad. rom. cit., vol. I, p. 12.

[68] Scrisori către fratele său, 22 februarie și 27 martie 1854 (cf. *Nouvelle Revue Française*, 1 februarie 1922).

[69] *Carnet*, 24 decembrie 1877. Cf. Anna Dostoievskaia, *Amintiri*, trad. rom. cit., p. 299. De câtva timp era deja atras în mod obișnuit de subiectele religioase și se ruga mai mult; *ibid.*, pp. 179 și 299.

[70] Anna Grigorievna, *op. cit.*, Evdokimov, vol. I, pp. 27-28.

[71] Troyat, *op. cit.*, pp. 235-236. Dl Troyat, al cărui comentariu este adesea atât de sigur, vede aici „o soluție de neîncredere față de doctrina oficială a Bisericii", ceea ce este adevărat, de exemplu, că Legenda Marelui Inchizitor presupune o critică a Ortodoxiei oficiale, la fel ca și a papalității, nu vedem la Dostoievski această dorință de „risc" și de „singurătate" pe care i-o atribuie Dl Troyat. Dostoievski nu este Kierkegaard. Domnul Thurneysen pare să fi văzut mai just, observând că Dostoievski n-a vrut să „încerce să se instaleze în vid, desprinzându-se de Biserică". *Op. cit.*, p. 183.

N-am vrea să îngreunăm prea tare, printr-un comentariu, o asemenea profesiune de credință, a cărei formă paradoxală îi accentuează intensitatea. Dar cel care s-ar teme că ar putea fi scandalizat de ea ar putea să-și amintească disprețul instinctiv al lui Dostoievski pentru demonstrațiile absolute, inatacabile, ale unei „rațiuni" închise față de domeniul spiritului; ar putea să evoce, de asemenea, atâtea „presupuneri imposibile", pe care misticii din toate timpurile s-au deprins să le plăsmuiască pentru a-și afirma mai bine iubirea. Dostoievski nu-și va uita paradoxul. Când va ajunge să obiectiveze, în personajul Kirillov, câteva din negările ce răbufneau în el, va pune în gura acestui ateu fanatic un imn către Cristos[72]; iar când îl va imagina pe ermeticul personaj Stavroghin, care le inspiră celorlalți un dar pe care și-l refuză lui însuși, îl va face să rostească întocmai cuvintele profesiunii sale de credință[73].

Ce suferință exasperată îi provoacă pretențiile atâtor contemporani care cred că pot să se lipsească de Cristos! Într-o zi, îi scrie lui Strahov în legătură cu Belinski: „Acest om l-a insultat pe Cristos în fața mea... Dar, înjurându-l, nu s-a întrebat niciodată: ce vom așeza în locul lui? Pe noi înșine? Nu, niciodată nu s-a gândit la asta."[74] Aceste spirite negativiste, care discută întruna și-i tratează de sus pe credincioși, aceste ființe, „secătuite în liberalism"[75], de ce sunt oare atât de satisfăcute de ele însele? Ele pot să folosească cuvinte generoase, să vorbească despre civilizație și progres: negația lor vanitoasă îi judecă:

[72] *Demonii*, trad. rom. cit., p. 768: „Ascultă, îi spune Kirillov lui Piotr Stepanovici, omul acesta era spiritul cel mai sublim de pe fața pământului, constituia însăși rațiunea lui de a fi. Întreaga planetă, cu tot ce există pe suprafața ei, fără acest om nu este decât o nebunie. N-a existat nici înainte, nici după el unul asemenea lui, și niciodată, până la această minune. Tocmai de aceea este o minune, pentru că n-a existat și nu va exista unul ca el niciodată." La fel, Șatov, obligat să mărturisească faptul că credința lui în Dumnezeu poate nu e sigură, spune totuși: „Cred în trupul lui Cristos" (trad. rom. cit., p. 317). Cf. Evdokimov, *op. cit.*, p. 109.

[73] Șatov către Stavroghin, *Demonii*, trad. rom. cit., p. 312: „Dacă ți s-ar demonstra matematic că adevărul este în afara lui Cristos, ai prefera totuși să rămâi cu Cristos decât cu adevărul? Ai spus asta? Ai spus?"

[74] Scrisoare din 1871, citată de Troyat, *op. cit.*, p. 138. Cf. *Jurnal de scriitor*, trad. rom. cit., vol. I, p. 10: „Chiar mă înduioșez privindu-l, își întrerupse brusc Belinski exclamațiile sale furioase, adresându-se prietenului său și arătând spre mine. De fiecare dată când pomenesc în felul acesta pe Cristos, se schimbă cu totul la față, de parcă ar vrea să plângă."

[75] *Dostoievski, scrisori către soția sa*, 2 și 11 august 1876. *Lettres de Dostoïevski à sa femme*, trad. W. Bienstock, vol. II, pp. 139 și 153.

Iar acești oameni încă se mai fălesc cu ateismul lor! Dar, Dumnezeule!, teismul ni l-a dat pe Mântuitor, adică acea formă omenească atât de nobilă încât nu ne putem gândi la ea fără veneraţie şi în care trebuie să vedem idealul veşnic. Şi ce ne-au adus acești Turgheniev, Herzen, Utin, Cernîşevski? În locul frumuseții divine, de care își bat joc, vedem la ei o vanitate înspăimântătoare, un orgoliu frivol[76]...

Înţeleg bine că aici sunt cuvintele unui om care dă frâu liber răutății lui naturale; rivalităţile politice, ranchiunile literare, geloziile personale îi hrănesc judecata. Dar şi atunci când rămâne singur cu sine, consemnându-şi în carnetele sale reflecţiile cele mai importante, scrie: „Ne rătăcim fără încetare dacă nu-l avem pe Cristos şi credinţa să ne călăuzească"; „renegându-l pe Cristos, mintea omenească poate ajunge la rezultate uimitoare"[77]. Privind Occidentul, pe care un partid puternic din ţara lui voia ca Rusia să-l ia drept model, spune: „Occidentul l-a pierdut pe Cristos, şi din această cauză Occidentul moare, numai din această cauză."[78] Ideea stă la baza romanului său *Demonii*. El o exprimă cu toată claritatea în notele ce au servit la pregătirea operei. Credinţa lui s-a manifestat aici în intransigenţa ei:

Desigur, se poate discuta, se poate chiar afirma că creştinismul nu va eşua dacă Cristos este considerat un simplu om, un filozof binefăcător, şi că, pe de altă parte, creştinismul nici măcar nu reprezintă pentru omenire vreo necesitate, ori o sursă de viaţă vie..., ci că ştiinţa este aceea care va putea să însufleţească viaţa şi să propună un ideal desăvârşit. Lumea e plină de asemenea discuţii. Dar noi, noi ştim împreună cu voi că toate astea nu sunt decât absurditate, ştim că Cristos considerat numai ca om nu este Mântuitorul şi izvorul vieţii, ştim că nici o ştiinţă nu va înfăptui vreodată idealul uman şi că pacea pentru om, izvor de viaţă, mântuire şi condiţie indispensabilă a existenţei întregii lumi, e conţinută în aceste cuvinte: „Cuvântul s-a făcut Trup", şi în credinţa în aceste cuvinte[79].

Ce-ar fi fost acea „Viaţă a lui Isus Cristos" pe care-şi propunea s-o scrie? Fără îndoială, nu o vulgarizare oarecare a povestirilor evanghelice. Nici o viaţă în stilul lui Dickens, şi nici al lui Papini ori Mauriac. Cristos reprezentat

[76] Scrisoarea către Maikov, 28 august 1867.

[77] *Carnets*, 1879. *Jurnal de scriitor* (1873), trad. rom. cit., vol. I, p. 166. *Fraţii Karamazov*, tr. rom. cit., vol. I, p. 444 (Învăţăturile stareţului Zosima): „Trăind în veac, orbecăim în întuneric, şi de n-am avea în faţa noastră luminosul chip al lui Cristos, ne-am pierde cu toţii, aşa cum s-a întâmplat cu seminţia dinainte de potop." *Correspondance et voyage à l'étranger*, appendice, p. 571.

[78] *Carnets*, 1871. Adaugă că responsabil de această pierdere este catolicismul. Aprecierile sale la adresa Bisericii Catolice sunt, se ştie, în general, dure şi nedrepte. Ele nu fac decât să le reflecte pe cele obişnuite în mediile ortodoxe.

[79] *Carnets des Possédés*; citat de Evdokimov, p. 401.

de el ar fi fost, înainte de toate, mesagerul şi autorul libertăţii spirituale. dl Pavel Evdokimov estimează că, dacă n-a lăsat nici cea mai mică schiţă a lucrării, avem cel puţin prologul ei în *Legenda Marelui Inchizitor*[80]. Din acest fragment, celebru între toate, nu vom reţine aici decât două trăsături. Legenda este o compoziţie a lui Ivan Karamazov, reprezentantul tuturor negaţiilor occidentale, care i-o relatează lui Alioşa în cursul lungilor lor discuţii, într-o cârciumă. Asupra intenţiei lui mărturisite nu încape deci nici o îndoială. Marele Inchizitor instrumentează procesul lui Isus, căruia îi denunţă iluziile, influenţa nefastă. Puţin câte puţin îşi descoperă gândul în întregime: inspiratorul lui este Cel care Neagă, „Spiritul profund", singurul care deţine tainele fericirii umane. Ivan ţine cu el, lucrul e sigur[81]. Scenariul pe care şi-l imaginează acest ateu are drept scop prezentarea negaţiei lui în toată forţa ei şi ducerea ei la paroxism. Aşa înţelege lucrurile şi Alioşa. Or, care este impresia produsă? Alioşa o va tălmăci, şi putem fi siguri că e reacţia tuturor cititorilor. „El ascultase în tăcere, cu o emoţie puternică. De mai multe ori voise să-şi întrerupă fratele, dar se stăpânise. Dar... e absurd! izbucni el deodată cu obrajii înflăcărați. Frate, poemul tău e spre lauda lui Isus. Nicidecum o ponegrire... aşa cum ai vrut!"[82] Este oare efectul voit al unei arte rafinate? Nu este mai degrabă rezultatul spontan al unei iubiri care, chiar şi atunci când trebuie să-i dea cuvântul adversarului, nu se poate contrazice cu totul? În orice caz, Dostoievski îşi dezvăluie aici adâncul inimii. Şi Ivan însuşi, aşa cum ne dăm seama la sfârşit, este, la rândul său, sedus de măreţia şi adevărul lui Cristos. El nu se predă, fără îndoială (de fapt, echilibrul romanului nu i-ar fi permis). Bătrânul său demonic „stăruie în ideea lui", dar sărutul pe care l-a primit de pe buzele însângerate ale Prizonierului i-a ars inima pentru totdeauna[83].

Cum a procedat deci Isus pentru a obţine un asemenea efect? L-a respins pe Marele Inchizitor? A reluat măcar câteva din temele Predicii de pe Munte, câteva din parabolele sale? Exaltării lui Satan i-a opus apologia lui Dumnezeu? Inchizitorul nu s-ar fi opus. Tăcerea acuzatului îl apăsa. „Ar fi vrut să-i spună ceva, fie şi cuvinte amare şi îngrozitoare." Dar Dostoievski n-a vrut să recurgă la alte procedee în afara celui ales de Isus însuşi în faţa

[80] *Op. cit.*, p.25.

[81] Romano Guardini, *Der Mensch und der Glaube* (1933), insistă aici: „Intenţia mărturisită de Ivan este aceea de a se justifica el însuşi şi concepţia lui despre lume". Poate chiar exagerează puţin atunci când continuă: „... Acest Cristos fals face imposibilă transformarea lumii reale printr-un creştinism veritabil şi o lasă astfel pradă uzurpării, uzurpării lui Ivan... Cristos din Legendă reprezintă, aşadar, justificarea lui Ivan în propriii săi ochi" (trad. Engelmann-Givord).

[82] *Fraţii Karamazov*, trad. rom. cit., vol. I, p. 363.

[83] Cf. Evdokimov, p. 265: „Ivan este el însuşi învins din punct de vedere estetic de frumuseţea nemijlocită a apariţiei lui Cristos şi îi surprinde esenţa."

altor acuzatori: *Jesus autem tacebat**. Nikolai Berdiaev îi scoate în evidență forța:

Procedeul artistic la care recurge Dostoievski în povestirea sa e admirabil. Cristos rămâne tot timpul tăcut, în umbră. Ideea religioasă eficientă nu se exprimă prin cuvânt. Adevărul despre libertate este inexprimabil. Dar adevărul despre constrângere se exprimă ușor. În cele din urmă, adevărul despre libertate va țâșni din contradicțiile ideilor Marelui Inchizitor: el reiese cu strălucire din toate vorbele îndreptate împotriva lui. Această estompare a lui Cristos și a adevărului său dă o impresie artistică deosebit de puternică. Marele Inchizitor argumentează, convinge: el are de partea sa o logică puternică, o voință puternică ce tinde spre realizarea unui plan definit. Dar tăcerea lui Cristos, mutenia lui blândă conving și influențează mai decisiv decât orice putere de argumentare a Marelui Inchizitor[84].

Sub procedeul estetic există, așadar, o convingere. Cât timp vorbim și raționăm, cât timp ne agităm în planul acestei lumi, „răul pare mai puternic". Mai mult: fie că ne întristează sau că ne entuziasmează (iar personajul Ivan Karamazov este o combinație deosebit de puternică a acestor două atitudini), numai el pare real. Totul este să accezi la un alt plan, să găsești această a patra dimensiune care este cea a împărăției Spiritului. Atunci Libertatea e regină, atunci Dumnezeu triumfă, iar omul împreună cu el.

Este ceea ce va trebui să cercetăm. Dar o observație își poate deja găsi locul aici. Mari umaniști: un Shakespeare, un Goethe... sunt, în general, păgâni, și este o prejudecată răspândită că cel care îl cercetează pe om în profunzime nu poate fi decât păgân. Dacă, din întâmplare, e creștin, aceasta n-ar putea fi decât printr-un adaos superficial, poate nu tocmai sincer, ori chiar pentru că a devenit creștin în urma unei crize acute de pesimism care l-a făcut să renunțe la om și la toate bogățiile lui. Dar ce fel de creștinism este acesta?

Dostoievski, în schimb, este un geniu totodată profund uman (nu spunem umanist, cuvântul fiind echivoc) și profund creștin; este una prin cealaltă.

*Dar Isus tăcea (Matei 26, 63, *lat.*).

[84] Berdiaev, *op. cit.*, p. 224. O calitate analoagă a tăcerii, la Sonia în fața lui Raskolnikov. *Crimă și pedeapsă*, trad. rom. Ștefana Velisar Teodoreanu și Isabella Dumbravă, Prietenii Cărții, 1999 (cit.), vol. II, p. 301: „La început crezuse că Sonia are să-l bată la cap cu religia, are să aducă mereu vorba despre Evanghelie și să-l silească să ia cărți sfinte. Dar, spre marea lui mirare, ea nu-i vorbise niciodată despre toate acestea, și nici măcar nu îi propusese să-i aducă Evanghelia. I-o ceruse el singur, cu puțin înainte de a se îmbolnăvi și ea îi dăduse în tăcere cartea..." Și deja acest dialog: vol. II, p. 56: „Ce ai fi fără Dumnezeu? Și ce face Dumnezeu pentru tine? – Taci! Nu mă întreba! Îmi dă tot! – șopti ea repede lăsându-și din nou ochii în pământ."

Orice am gândi despre „ortodoxia" lui, care se află de două ori în cauză, lucrul nu pare să poată fi negat. Creștinismul său e autentic, este, în fond, chiar creștinismul Evangheliei, și tocmai acest creștinism conferă, dincolo de darurile sale prodigioase de psiholog, atâta profunzime viziunii sale despre om. „El vedea lumina lui Cristos."

CAPITOLUL II

EŞECUL ATEISMULUI

Opera lui Dostoievski e plină de atei. Există în ea atei de toate tipurile, de la ateul vulgar, precum bătrânul Fiodor Pavlovici, până la ateul mistic, precum nefericitul Kirillov. Fiodor Pavlovici, tatăl celor trei Karamazov, este gata să creadă ceea ce-l asigură Ivan, că nu există nici Dumnezeu, nici nemurire. Întrebarea nu-l neliniştește deloc, la drept vorbind. Dar dacă nu există cu adevărat Dumnezeu, e un motiv în plus pentru a scăpa de blestemații de călugări, ale căror domenii învecinate i-ar prinde foarte bine. Numai că – nu se gândise de la început – cum se va menține ordinea socială, mulțumită căreia el poate să-şi savureze în tihnă coniacul? Între „progresul" ce trebuie împins mereu înainte şi „civilizația" care trebuie menținută, bătrânul e nehotărât. Să-l lăsăm să-şi rumege cazul de conştiință cu ajutorul unui nou păhărel[1]. Acest aspect al josnicului personaj nu merită să ne reție atenția.

Nu vom trece în revistă bogata galerie în care el nu reprezintă decât una dintre cele mai neînsemnate figuri[2]. Şi pentru că obiectul nostru de studiu nu este psihologul din Dostoievski, ne va fi suficient să degajăm, analizând câteva din cazurile cele mai semnificative, principalele tipuri de ateism al căror faliment îl arată succesiv. Idealul „omului Dumnezeu", idealul „Turnului lui Babel", idealul „palatului de cleştar": să ne servim de aceste trei imagini ce ne sunt propuse pentru a desemna idealul spiritual al individului care se înalță deasupra oricărei legi, idealul social al revoluționarului care vrea să asigure, fără Dumnezeu, fericirea oamenilor, în sfârşit, idealul rațional al filozofului ce respinge orice mister. În realitatea concretă a universului

[1] *Frații Karamazov*, trad. rom. cit., vol. I, pp. 187-190. Dostoievski nu-şi îndreaptă mai puțin satira către partizanii lui Dumnezeu din conformism politic. *Demonii*, trad. rom. cit., p. 547 (Von Lembke către soția sa): „Dându-şi seama pe loc de această gafă stupidă, el se înfurie şi zbieră că «nu va permite negarea lui Dumnezeu»; că el va desființa «salonul ei deşănțat al celor fără credință»; că un guvernator este chiar obligat să creadă în Dumnezeu, «şi că prin urmare şi soția lui»."

[2] Ne putem raporta pentru asta la cele două articole, de o psihologie foarte profundă, pe care părintele Stanislas de Lestapis le-a consacrat, în *Etudes*, din 1937, vol. 233, problemei ateismului văzut de Dostoievski.

dostoievskian, aceste trei tipuri – tipuri de credință răsturnată mai degrabă, decât de pură necredință[3] – se amestecă în combinații variate. Examinarea lor sumară ne va da ocazia să constatăm câteva din acele intuiții clarvăzătoare ce fac din Dostoievski un profet, ba, am putea spune chiar, un judecător al timpurilor noastre.

[3] Cf. *L'Idiot*, vol. II, p. 971. *Idiotul*, trad. rom. cit., p. 546: „Ai noștri nu devin pur și simplu atei, ci negreșit ajung să creadă în ateism ca într-o nouă credință... Așa este setea noastră!"

I
Omul-Dumnezeu

Iată-l mai întâi pe Raskolnikov, cel mai slab dintre „oamenii-dumnezei". Raskolnikov sau nitzscheanul ratat[4]. Acest student prăpădit, închis în cămăruța lui din Petersburg, a conceput o idee, „o idee fundamentală". Ea a făcut obiectul unui articol pe care-l va rezuma mai târziu judecătorului de instrucție, Porfiri Petrovici, însoțindu-l de o exegeză foarte liniștitoare. După el, oamenii se împart în două categorii: „una inferioară, aceea a oamenilor obișnuiți, care nu există decât ca material, servind la procrearea unor făpturi asemănătoare lor; cealaltă, cea a oamenilor care au primit darul de a rosti în mijlocul acestora un cuvânt nou". Cei dintâi nu au decât o datorie: să se supună, și, de altfel, spre asta îi poartă înclinația lor; cei din a doua categorie trebuie să încalce legea, pentru că o forță în ei cere distrugerea prezentului în numele a ceva mai bun. Ei pot fi blamați de contemporanii lor, dar sunt stăpânii viitorului[5].

Aceasta este teoria. Știm cum o aplică Raskolnikov, convingându-se că el este unul din acești oameni superiori, predestinați. Dar, de îndată ce a comis asasinatul, sărmanul tânăr își dă seama cine este. „Eu n-am ucis un om, își spune în delirul său, am ucis un principiu! Da, principiul l-am ucis, dar de trecut de obstacol n-am trecut, am rămas tot de partea astălaltă!..." Iar disprețul său îl face să se biciuiască cu ocări: „Eh, sunt un păduche estetic și nimic mai mult", – izbucnind deodată într-un râs de dement... Și sunt, sunt indiscutabil, un păduche pentru că eu sunt poate mai josnic și mai dezgustător decât însuși păduchele ucis, și fiindcă am presimțit dinainte că am să mi-o spun după ce am să ucid!"[6] N-a rezistat, n-a fost în stare să reziste, nu era, așa cum au fost alții, un „adevărat stăpân căruia totul îi este

[4] Charles Andler era de părere, pe bună dreptate, că imoralismul anarhist al unor personaje ca prințul Valkovski din *Umiliți și obidiți* este departe de Nietzsche: „Când cinismul acestor privilegiați se încumetă să facă profesiuni de credință, ele sunt mai degrabă stîrneriene." De aceea le lăsăm în afara preocupărilor noastre. Cu toate acestea, adăuga el, cu un Raskolnikov, „ne apropiem de zona cea mai primejdioasă a imoralismului nitzschean". *Nietzsche et Dostoïevski*, *loc. cit.*, p. 6. Trebuie remarcat că Raskolnikov pare să aibă alternanțe de credință și de negare, după cum este, mai mult sau mai puțin, obsedat de ideea lui.

[5] *Crimă și pedeapsă*, trad. rom. cit., vol. I, p. 282.

[6] *Idem*, trad. rom. cit., vol. I, pp. 297-298.

îngăduit": mult timp după aceea, după ce s-a autodenunțat și a ajuns la ocnă, acesta este singurul gând care-l chinuie. Nu se căiește pentru crima lui. Gândindu-se la alți ucigași, își spune: „Dar oamenii aceia au mers până la capăt, și de aceea ei au dreptate, iar eu n-am fost în stare și, prin urmare, n-am avut dreptul să-mi permit să fac acest pas."

„Așadar, asta recunoștea el, asta-i era vina: simplul fapt că a fost slab și s-a predat singur." Făcuse o încercare, iar încercarea lui se întorsese împotrivă-i[7].

Asta e toată morala autorului? Mulți au crezut așa. După ce amintea că Nietzsche „a considerat crima ca fiind necesară măreției umane", Charles Andler adăuga: „Dar această îndrăzneală... are, după Dostoievski, nevoie de succes. Neputinciosul care ucide și jefuiește o bătrână pentru a scăpa de mizerie n-are dreptul la crimă, întrucât n-are stofa unui mare cuceritor. Torturat de remușcări, va rămâne amestecat cu «borfașii» de rând, sortiți la muncă silnică."[8] De aceea, chiar în roman, sinistrul Svidrigailov, adresându-se surorii sărmanului asasin, extrage morala istoriei[9]. Dar Svidrigailov n-a cunoscut epilogul, acel moment ultim în care, sub influența stăruitoare a Soniei, inima condamnatului renaște la viață aflând căința. De altfel, dacă l-ar fi cunoscut, totul ne îndeamnă să credem că acest om dedat plăcerilor nu l-ar fi înțeles. Și mai uimitor e însă faptul că Lev Șestov s-a înșelat aici. După el, Dostoievski nu i-ar reproșa eroului său decât slăbiciunea: chiar dacă-l face să întrezărească, la sfârșit, o nouă viață, este o viață în care nenorocirea lui va fi justificată, în care va vedea că avea dreptate să nu se căiască și că un instinct sigur îl călăuzea atunci când nu se simțea vinovat[10]. Se

[7] *Idem*, trad. rom. cit., vol. II, p. 295; cf. p. 159: „N-a fost banul motivul principal când am ucis, Sonia, altceva m-a îndemnat... Acuma văd asta. Înțelege-mă: dacă ar fi să reîncep, poate n-aș mai face-o, dar atunci voiam să știu dacă sunt și eu un păduche ca ceilalți sau sunt un om în toată puterea cuvântului. Dacă voi putea să trec peste unele piedici... Sunt o făptură tremurătoare, sau am dreptul... Când m-am dus atunci la bătrâna aceea, m-am dus numai să încerc... Și oare pe babă am ucis-o? M-am ucis pe mine!"

[8] Andler, *loc. cit.*, p. 8.

[9] *Crimă și pedeapsă*, trad. rom. cit., vol. II, pp. 239-240: „Își avea o teorie a lui proprie... Îl pasiona faptul că mulți oameni geniali nu țin seama de răul izolat, ci trec peste el fără să stea pe gânduri. Mi se pare că și-a închipuit că este un om genial – adică a fost sigur de acest lucru un timp. A suferit grozav și mai suferă și acum la gândul că a știut să făurească o teorie, dar n-a fost în stare să treacă limita fără să stea pe gânduri și că, deci, nu este un om genial..."

[10] Lev Șestov, *Filosofia tragediei*, trad. rom. cit., pp. 233-235. Citind aceste cuvinte: „Dar el nu simțea nici o remușcare pentru crima săvârșită", Șestov adaugă că ele sunt *„concluzie* la înfiorătoarea poveste a lui Raskolnikov". Ceea ce-l induce atât în eroare pe Șestov este tot convingerea lui că gândirea lui Dostoievski e deja nitzscheană, deși nu îndrăznește să spună asta fără anumite artificii și precauții, care nu sunt decât exterioare

poate spune că, în această ipoteză, eșecul practicianului Raskolnikov nu infirmă cu nimic teoria autorului Raskolnikov. Dimpotrivă, convertirea îl liniștește, în sfârșit, pe deplin în privința teoriei sale, și de acum înainte, în seninătatea regăsită, va visa la o existență în care caracterul său, mai oțelit, ar putea suporta crima, iar voința de putere i-ar fi satisfăcută. Va visa la o lume în care egoismul omului puternic va putea fi trăit la lumina zilei. Aceasta este, aproximativ, interpretarea lui Șestov. Înseamnă să ignori total intenția romancierului. Departe de a trebui să interpretăm ultimul episod, în răspăr cu sensul său cel mai firesc, prin prisma sentimentelor precedente ale lui Raskolnikov, se cuvine să aruncăm lumina lui asupra trecutului pentru a discerne deja în el simptomele secrete ale convertirii. Dostoievski ni-l arată pe Raskolnikov la ocnă, cu puțin înainte de întrevederea supremă cu Sonia, retrăindu-și mereu povestea ca un coșmar, mereu inaccesibil căinței. Nu că ar refuza-o, dimpotrivă! Suspină după ea, oricât de arzătoare ar trebui să fie, așa cum cerbul însetat suspină după apa vie. Dar căința nu se arată... Cu toate acestea,

> ... suferea la gândul că nu s-a omorât atunci. De ce, în loc să se arunce în râu, a preferat să se predea? Oare atât de puternică este dorința de a trăi și e atât de greu s-o învingi?
>
> Se chinuia punându-și mereu această întrebare și nu putea să înțeleagă că, dacă nu se aruncase atunci în râu, e că, poate presimțise că, în sufletul și în convingerile lui, este o adâncă eroare. Nu înțelegea că în această presimțire poate încolțea o nouă concepție de viață, începutul unei renașteri, semnul învierii lui[11].

Faptul că e un nitzschean ratat nu schimbă, așadar, nimic din datele problemei pe care Raskolnikov trebuie s-o rezolve. Nu face decât să introducă un element nou de patetism, despre care realismul lui Dostoievski știe bine că trebuie să reprezinte, într-un asemenea caz, legea. Neputința, de care eroul său e atât de dezamăgit, nu intră deloc în soluția finală. „Sunt în stare să mă depășesc, sau nu?" se întreabă el într-o zi, în cursul uneia dintre chinuitoarele sale examene de conștiință. Încă una din formulele lui nitzscheene! Dar în sensul în care o înțelege el, care este sensul lui Nietzsche, nici un om nu e capabil să se depășească. Nu pentru că e slab, ci pentru că e om, pentru că Raskolnikov trebuie, în sfârșit, să recunoască adevărul despre om și să renunțe, pentru a găsi viața divină, s-o mai facă pe dumnezeul.

[11] *Crimă și pedeapsă*, trad. rom. cit., vol. II, p. 295. Dl Charles Ledré a degajat impecabil profunda idee a lui Dostoievski în articolul său citat mai sus, *La Vie intellectuelle*, vol. 41, p. 146: „Întreaga dezbatere, adevărata dezbatere... va consta în a-l aduce înapoi (pe Raskolnikov) din planul ideologic și al «supraomului» la care se înălțase pe nedrept, la care continuă să creadă că unii se pot înălța, în care înțelege doar că el nu merita să se ridice – în planul pur și simplu uman, în planul moral și universal pe care-l domină veșnicul cuvânt: Să nu ucizi."

Alții, mai puternici decât studentul petersburghez, sunt și ei îngenuncheați. Dar nu mila îi îngenunchează. Orgoliul luciferic al unui Stavroghin conduce la sinucidere, iar acest deznodământ tragic exprimă sinuciderea spirituală a ființei care i s-a refuzat Ființei și care și-a dorit, cu mândrie, vidul[12]. Ivan Feodorovici, în schimb, e victima unui renghi! Nu crede în Dumnezeu, dar diavolul i se impune. El s-a mințit pe sine, iar spiritul minciunii îl ține prizonier. E o halucinație, își dă seama, o fantasmă a spiritului său bolnav. Dar această fantomă este *dublul* său, care-i înfățișează gândurile tainice ce i-au hrănit acțiunile:

Din moment ce nu există Dumnezeu, nici viață fără de moarte, omul nou poate totuși deveni omul-dumnezeu, chiar dacă n-ar mai fi nimeni ca el pe toată fața pământului. Firește că din momentul ce se va fi ridicat la rangul acesta, omul va putea, în cazul când ar fi necesar, să treacă fără nici o strângere de inimă peste opreliștile morale ce stăteau în calea omului-rob. Cu atât mai mult cu cât pentru divinitate nu există legi! Acolo unde se află Dumnezeu, orice lucru e sfânt[13]!

În cele două scene de halucinație ale lui Ivan, arta lui Dostoievski atinge una din culmile sale. Clinicienii vor lăuda adevărul lor psihologic. Adevărul lor spiritual nu este însă mai puțin admirabil. Ivan îl vede pe diavol fiindcă e bolnav. Asta ar trebui să-i satisfacă pe amatorii de explicații „pozitive". Oare n-am văzut că Raskolnikov ar putea să nu fie, la urma urmei, decât un ambițios decepționat, aflat mai prejos de visul său? De asemenea, vom vedea că putem lămuri caracterul *Idiotului* printr-o deficiență psihică. Există întotdeauna o cale pentru cel care vrea să scape de urgența dramei spirituale. Dostoievski o știe și nu ne impune un miraculos simplist. Dar această boală a celui de-al doilea Karamazov, cu forma pe care o capătă ea, nu reprezintă

[12] *Demonii*, trad. rom. cit., pp. 845-846. Acest „vid", această „îngrozitoare indiferență" a lui Stavroghin au fost comentate de către Romano Guardini, care a recunoscut în eroul din *Demonii*, „întruparea celei mai tenebroase dintre cărțile lui Kierkegaard, *Conceptul de angoasă*". „Seria gradelor de angoasă, spune el, procesul de dispariție progresivă, neantul și demonicul apar aici într-un relief exemplar." „Stavroghin, mai spune Guardini, nu se angajează, nu e legat. El este într-un fel destinul semenilor săi, dar nici un destin nu-l influențează pe el însuși. Și, cu siguranță, suferă îngrozitor din pricina acestei stări de lucruri, dar nu face nimic pentru a o remedia. Oamenii se degradează prin contactul cu el, dar, în ciuda a toate, o forță demonică îl împinge să-și exercite influența, să convingă de o idee, să elibereze o mișcare. Și aceasta nu din dorința unei experiențe, pentru a observa cum este întocmit în general cutare sau cutare om; aici motivul nu este intelectual și, de altminteri, la Stavroghin nici nu există, în sensul propriu al cuvântului, vreo curiozitate. Ceea ce-l împinge este un veritabil instinct (*Trieb*): plăcerea de a ține un strop de viață în mâini, de a o stăpâni, de a o tortura, de a o distruge. Știe că înfăptuiește o nedreptate, dar nimic nu-l poate opri. Numai că și acest instinct e rece și asta dă impresia unei puteri curioziță[ți]" (trad. Engelmann-Ulvoni).

[13] *Frații Karamazov*, trad. rom. cit., vol. II, p. 435.

termenul fatal la care l-a condus viața lui mincinoasă? Nu exprimă ea, pe viu, imposibilitatea omului de a se sustrage legii omului? Desigur, acolo nu este decât o dedublare de personalitate! Martorul care se ridică este irecuzabil, iar această nebunie incipientă reprezintă cea mai autentică pedeapsă[14].

Dacă vrem să pretindem că Dostoievski e complice cu un Raskolnikov, cu un Ivan, cu un Stavroghin, acest lucru poate fi spus într-o măsură și mai mare în cazul unui Kirillov. Dacă există vreun personaj în care se eliberează de o ispită reală, fără îndoială acesta este. Și, am putea spune, nici un altul nu simbolizează mai mult o ispită mai asemănătoare ispitei nitzscheene în tot ce are ea mai pur. Kirillov reprezintă un soi de mistic. Kirillov are pentru Cristos un sentiment de admirație fervență, iar atunci când aprinde candela în fața icoanei lui, acesta este sentimentul care îi inspiră gestul, cu toate că el se scuză spunând că-i pentru pomenirea unei bătrâne. Îl iubește pe aproapele său și i se dăruiește. E însetat de abnegație și, hotărându-și sinuciderea, are conștiința că se sacrifică pentru datoria sa. Pe scurt, „cu el, ateismul extrem atinge sfințenia"[15]. Or, acest om e un maniac; să spunem mai mult: e un nebun. La urma urmei, Dostoievski nu putea arăta mai bine că-i respinge ideea și, totodată, că în acest tip de ateism, mai mult decât să condamne o greșeală, denunță o deviere metafizică. Planul moralei este depășit.

Ideea de la care pornește Kirillov e simplă:

Acum viața i se înfățișează omului în chip de suferință și frică, aici e toată minciuna. Astăzi omul încă nu este un om adevărat. Va veni un om, fericit și mândru, omul căruia îi va fi absolut indiferent dacă va trăi sau nu, acesta va fi omul nou. Cine va învinge suferința și frica, acela va deveni el însuși dumnezeu. Iar celălalt Dumnezeu nu va mai exista[16].

Fiindcă acest Dumnezeu n-a existat niciodată, de fapt, decât în conștiința omului. El e tocmai această frică de moarte care-l ține în robie și de care

[14] Nu e o febră nervoasă, scrie Edouard Thurneysen, *Dostoïevski ou les confins de l'homme*, p. 160, demonii sunt cei care-l distrug pe Ivan, iar Dostoievski îl lasă pe Diavol să-și râdă sardonic de medicii care vor să-l vindece. Numai adolescentul timid, profundul Alioșa, înțelege boala lui Ivan: „Chinurile unei hotărâri orgolioase, ale unei conștiințe profunde! Dumnezeul în al cărui Adevăr Ivan nu credea i-a copleșit inima ce nu voise să se predea"... Încă o apropiere este inevitabilă. Cf. Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, p. 148; *Mitul lui Sisif*, trad. rom. Irina Mavrodin, Editura pentru literatură universală, 1969, p. 115: „Bineînțeles, ca și Nietzsche, cel mai celebru dintre ucigașii de Dumnezeu, sfârșește și el în nebunie."

[15] Jacques Madaule, *Le Christianisme de Dostoïevski*, p. 175. „Ne putem întreba, adaugă Madaule, până la ce punct Dostoievski era gata să-i dea dreptate, în anumite zile, lui Kirillov." Cf. Troyat, *op. cit.*, pp. 491-492.

[16] *Demonii*, trad. rom. cit., pp. 146-147.

trebuie să se elibereze. Atunci va începe a doua fază a istoriei umane, faza ei divină. Prima a început pornind de la gorilă, a doua va debuta prin nimicirea lui Dumnezeu. Totuşi, trebuie ca cineva să îndrăznească să înceapă, trebuie ca cineva să se omoare pentru a omorî frica de moarte, adică pentru a-l omorî pe Dumnezeu:

— Astăzi oricine poate să facă aşa ca Dumnezeu să nu existe şi nimic să nu existe. Dar nimeni încă n-a făcut-o niciodată.

— Au existat milioane de sinucigaşi.

— Dar nu au făcut-o pentru asta; mereu cu teamă şi nu în acest scop. Nu pentru a ucide frica. Cine se va sinucide numai pentru a ucide frica, acela îndată va deveni dumnezeu.

— Numai să aibă timp, remarcai eu.

— N-are importanţă, răspunse el cu o mândrie calmă, aproape cu dispreţ[17].

Kirillov este, în acelaşi timp, teoreticianul şi practicianul umanismului ateu. Potrivit lui, „nu există nimic mai înalt decât ideea inexistenţei lui Dumnezeu". Până la el, oamenii n-au încetat să-şi născocească un Dumnezeu, „ca să poată trăi fără să se omoare". El va pune capăt acestei tradiţii neîntrerupte. Va curma această robie. Îl va proclama pe dumnezeul-om şi-i va facilita venirea. Dumnezeul-om, şi nu Omul-Dumnezeu. Acela a venit deja, a fost spiritul „cel mai sublim de pe faţa pământului", dar jertfa lui n-a adus izbăvirea, fiindcă n-a ştiut să risipească mirajul credinţei. A murit pentru minciună. Şi totuşi spusese: „Nu este nimic tăinuit care nu va fi cunoscut." Kirillov se revendică de la cuvântul lui. El, nou Cristos, îi va putea relua lucrarea, îi va desăvârşi jertfa. Se va sinucide[18]:

Dar îmi voi afirma libertatea absolută de voinţă, sunt obligat să cred că nu cred. Voi începe şi voi termina şi voi deschide porţile. Şi voi salva. Numai acest lucru îi va salva pe toţi oamenii şi în generaţia următoare chiar îi va regenera fiziceşte,

[17] *Idem*, trad. rom. cit., pp. 147-148.

[18] *Idem*, trad. rom. cit., p. 769; p. 767: „Eu tind spre punctul extrem superior şi mă voi omorî pe mine însumi"; cf. şi p. 306. Dl Pavel Evdokimov, *op. cit.*, p. 150, expune şi judecă cu profunzime ambiţia spirituală care-l călăuzeşte pe Kirillov: „Libertatea primă precedă determinarea şi, în acest sens, ea este fără temei, *Ungrund*, ea este libertatea de a, dar nu e încă libertatea întru şi prin. Ea degenerează cu uşurinţă în revoltă, în anarhia spiritului, în apreciere arbitrară a valorilor. Kirillov o divinizează, înălţând arbitrarul la nivelul unui atribut divin; în libertatea primă se găseşte obiectul libertăţii secunde, astfel încât libertatea întru bine apare ca libertatea în ea însăşi, binele şi eul se identifică şi dau acces la omul-dumnezeu al lui Kirillov."

pentru că în înfăţişarea lui fizică de acum, după cum mi-am dat seama eu, omul nu poate exista fără vechiul Dumnezeu...

Astfel, ideea fixă îşi dezvoltă în el logica şi simţim că va merge până la capăt. Entuziasmul său sumbru ţine de fascinaţie şi delir. Acesta este omul în care Dostoievski a întrupat cea mai înaltă idee a sa despre supraom. De altfel, Kirillov e sociabil şi bun. E simpatic[19]. Dacă ar fi putut citi în adâncul propriului său suflet, n-ar fi exclus să fi citit în el cu totul altceva decât pretinsele sale certitudini. Stavroghin şi Verhovenski îşi bat joc de el. „Pariez, că atunci când voi reveni, veţi crede deja în Dumnezeu", îi spune cel dintâi luându-şi rămas-bun; iar al doilea, mai brutal: „Eşti mai credincios ca un popă!" Verhovenski are, poate, dreptate. Să remarcăm, de asemenea, iar acest lucru este fundamental, că Kirillov nu e prost şi că, în afară de ideea care-l obsedează, raţionează perfect. După cum Raskolnikov a hotărât să omoare, el hotărăşte să se omoare. Cazul său personal este, cu toate astea, foarte diferit de cel al lui Raskolnikov, care nu era la înălţimea ideii sale. Ideea lui Kirillov nu devine manie întrucât a căzut într-o minte sărmană, ci omul este cel care devine maniac prin forţa ideii nebuneşti care a căzut în el. Kirillov este o victimă. „Ideea sa nu-l eliberează, ci îl devorează."[20] Divinitatea sa îl macină.

Dostoievski a reluat despre sine expresia pe care i-o pusese în gură lui Kirillov şi pe care i-o împrumutase apoi şi dublului lui Ivan. În ea a rezumat caracteristica vremurilor pe care le simţea venind şi a pretenţiei lor. „Se produce un şoc, spune *Jurnalul unui scriitor*, între cele două idei, cele mai opuse din lume. Omul-Dumnezeu l-a întâlnit pe dumnezeul-om."[21] Încă o dată, aceasta este aventura nitzscheană[22]. Este aventura multiformă a timpului nostru. Vedem în ce fel a judecat-o el.

[19] Pe planul vieţii curente, e modest. Aceste calităţi ale inginerului Kirillov nu sunt oare cele remarcate la profesorul Nietzsche în hotelurile unde locuia?

[20] Evdokimov, *op. cit.*, p. 73.

[21] *Journal d'un écrivain*, citat de Evdokimov, p. 292.

[22] Kirillov constituie, după observaţia lui Romano Guardini, „un comentariu formal, o elucidare figurată a filozofiei, mai mult, a mesajului de mântuire al lui Zarathustra... Ici şi colo e vorba despre autoeliberarea de angoasă şi de resentiment, printr-o voinţă aplicată doar finitului şi lumii de dincoace: e lupta împotriva unei voinţe intime de frământare, conştiinţa potenţialităţii omului şi a capacităţii de reînnoire ce doarme în el; e definiţia acestei fiinţe ca ceva transformat fizic şi ontologic, în care omul şi-ar lua pe cont propriu prerogativele lui Dumnezeu; este ideea că trecerea trebuie să se efectueze prin atrocitate şi distrugere şi să conducă la o existenţă a cărei libertate şi a cărei bucurie au pentru sufletele noastre de astăzi ceva înspăimântător...; şi toate acestea ieşind din intima convingere (într-un sens mistic şi prodigios, dar totodată absolut real şi interior lumii) că a venit ceasul finitului. Şi în ambele cazuri, nu e vorba de reacţii şi de sentimente pe care le-am putea numi ocazionale sau necontrolate, ci de o poziţie perfect clară, care se traduce într-o atitudine lipsită de echivoc şi se poate exprima într-o construcţie conceptuală foarte determinată" (trad. Engelmann-Givord).

II
Turnul Babel

Aventura pe care o simbolizează Turnul Babel apare, în ochii tuturor, ca fiind mai actuală. Dostoievski adaptează vechiul simbol biblic pentru a-l face să exprime aventura socialistă, pe care o înțelege într-un sens particular. Pentru el, „socialismul nu se rezumă numai la problema muncitorească sau, așa cum se spune îndeobște, a celei de-a patra stări, ci în primul rând e vorba de însăși problema ateismului, a expresiei sale contemporane, problema Turnului Babel construit fără ajutorul divin și nu pentru a atinge slăvile cerești de aici de jos, ci pentru a pogorî cerurile pe pământ"[23]. Nu se poate nega faptul că istoria celui mai puternic curent al gândirii socialiste dă dreptate acestei definiții, care pare, la început, arbitrară[24]. Să spunem de îndată, omului nu îi stă în putință să construiască acest turn. Dacă nu-l va ajuta Dumnezeu, îl vor ajuta, așadar, demonii. Turnul va fi lucrarea unor veritabili posedați; iar dacă aceștia nu izbutesc, atunci alții, mai realiști, se vor adresa în taină Căpeteniei oștirilor răului, lui Satan. „Un turn Babel; se va înălța piatră cu piatră, cu toate că și el va împărtăși soarta celui dintâi, rămânând, ca și acela, neterminat, își spune Marele Inchizitor. Puteai totuși să-i scutești pe oameni de toată această trudă de prisos, să le cruți o mie de ani de suferințe, fiindcă, până la urmă, tot spre noi se vor îndrepta... și noi vom izbuti să ridicăm până la capăt turnul început de ei!"[25] Dostoievski ne propune, așadar, două formule de socialism ateu, amândouă diabolice: una care face obiectul romanului *Demonii*, cealaltă pe care o expune Marele Inchizitor închipuit de Ivan, în *Frații Karamazov*.

Demonii nu trebuiau să fie la început decât un pamflet. Dostoievski se afla la Dresda, atunci când cumnatul său, venit din Rusia, i-a relatat uciderea recentă a studentului Ivanov, suspectat de trădare, de către membri ai grupului lui Neceaev, din care făcea parte[26]. Vestea aceasta l-a consternat. „Ura sa față de ideile noi creștea din zi în zi mai mult. S-a hotărât să le dea o lovitură

[23] *Frații Karamazov*, trad. rom. cit., vol. I, p. 36.

[24] Vezi *supra*, cap. I.

[25] *Frații Karamazov*, trad. rom. cit., vol. I, pp. 348-349.

[26] Anna Dostoievskaia, *Amintiri*, trad. rom. cit., pp. 168-169.

puternică. Servindu-se de documentele pe care le publica presa", s-a pus imediat pe treabă[27]. Romanul poartă semnele indiscutabile ale unei asemenea origini: uciderea lui Șatov este copia celei a lui Ivanov; Piotr Verhovenski, șeful grupului terorist, este o caricatură a lui Neceaev; și Stavroghin reproduce câteva din trăsăturile lui Neceaev, dar mai ales pe ale lui Speșnev, acel conspirator care odinioară îl antrenase pe tânărul Fiodor Mihailovici pe căi primejdioase[28]. Dar foarte curând scriitorul e stăpânit de subiectul său, lăsându-se purtat dincolo de ceea ce concepuse inițial. Lucrarea se transformă și capătă proporțiile unei epopei. Nu mai e un pamflet politic, nici o satiră socială. Este o coborâre în adâncul cel mai tenebros al sufletului omenesc și, în același timp, este marele semn prevestitor în care Europa își va citi destinul[29]. Trama romanului poate fi criticată; intriga e greoaie, încâlcită, confuză; drama este uneori melodramă; privit sub un anumit unghi, personajul Verhovenski pare a avea o psihologie simplistă; prin atmosfera romantică în care se scaldă încă, opera nu exprimă adevărul social al marii agitații pe care Rusia avea s-o cunoască. Și „cum să recunoaștem socialismul, spune Guardini, în această atmosferă mizeră și decadentă a *Demonilor*? Cum să recunoaștem rațiunea și tehnica Occidentului în acest materialism demonic care ne este prezentat ca omniprezent?" Dar, pe plan spiritual, Dostoievski își ia revanșa. Ce putere de evocare! Ce profunzime în diagnostic! În rest, să nu ne înșelăm. Dacă se arată crud cu revoluționarii cărora le îngroașă trăsăturile, nu e mai puțin nemilos cu lumea pe care aceștia o aduc în pragul prăbușirii; „mai puțin decât oricine, a scris Berdiaev, s-ar face el apărătorul vechii lumi burgheze; în spirit, este un revoluționar; dar el vrea o revoluție cu Dumnezeu și cu Cristos"[30]. Ceva în sufletul lui conspiră, până și cu acești demolatori pe care nu-i poate suferi, iar viziunea apocaliptică ce se ivește dinaintea lui nu-și extrage întreaga substanță din atrocitățile trăite despre care se informează: ea purcede totodată și din propriile „înclinații apocaliptice"[31].

Socialiștii revoluționari sunt moștenitorii liberalilor care, la școala Apusului, au devenit atei[32]. „Aruncarea lui Dumnezeu la coș", acesta este primul punct al programului lor, cel dintâi cuvânt de ordine pe care-l răspândesc

[27] Troyat, *op. cit.*, pp. 459-460.

[28] Berdiaev, *Les Sources et le sens du communisme russe*, pp. 44 și 83. Kaminski, *Bakounine*, pp. 250-268. Mai există și alte „chei": astfel că Dostoievski a profitat de ocazie pentru a-l ridiculiza pe Turgheniev, pe care-l detesta, zugrăvind după el portretul poetului monden Karmazinov.

[29] Cf. Gide, *loc. cit.*, p. 277: „*Demonii*, această carte extraordinară, pe care o consider, în ceea ce mă privește, drept cea mai puternică, cea mai admirabilă a marelui romancier."

[30] Berdiaev, *Les Sources et le sens du communisme russe*, p. 116.

[31] Cf. Berdiaev, *L'Esprit de Dostoïevski*, pp. 268-269.

[32] *Demonii*, nu trebuie uitat, sunt, înainte de toate, un pamflet împotriva liberalilor.

prin manifestele lor[33]. Ei trag consecinţele acestui ateism. Nemulţumindu-se cu o credinţă vagă în progres, ei încep să construiască umanitatea fără Dumnezeu. Sunt logici; „dacă Alioşa n-ar fi crezut în Dumnezeu, s-ar fi făcut socialist"[34]. Dar unde-i va conduce această logică?

Prima fază a muncii lor e distructivă: distrugerea vechii societăţi (la ea asistăm citind istoria *Demonilor*), îndeosebi distrugerea a tot ce decurgea din credinţa în Dumnezeu. Nu numai că cerurile sunt golite, dar omul îşi pierde şi el sensul iniţial, nimic în el nu mai trebuie să amintească o origine transcendentă şi o destinaţie sacră. Toate visele trebuie izgonite. Atunci, pe baza ştiinţei, se va putea începe construirea noului edificiu. Se va putea organiza fericirea umanităţii. Stepan Trofimovici sărbătorise evenimentul dinainte, într-un scenariu căruia îi făgăduise cel mai mare succes. E vorba tot de faimosul Turn:

... În scena finală răsare subit Turnul Babel şi nişte atleţi se zoresc să termine ultimele lucrări din vârful turnului, cântând imnul speranţei noi. Când zidirea ajunge la capăt şi edificiul este gata, posesorul, să zicem stăpânul Olimpului, o şterge în mod caraghios, iar omenirea, înţelegând despre ce e vorba, îi ocupă locul şi imediat se instaurează o eră nouă, cu o nouă ordine de viaţă şi cu o nouă înţelegere a esenţei lucrurilor[35]...

Numai că, eliberat de Dumnezeu, omul va fi el oare liber? Cei care vor să-i construiască fericirea înţeleg repede că vor trebui s-o facă împotriva voinţei lui. Printre conjuraţii reuniţi de Verhovenski, unul singur a reflectat cu seriozitate asupra problemei; unul singur a conceput un plan complet pentru ceea ce trebuie să urmeze revoluţiei. E Şigaliov. El este teoreticianul grupului. Sistemul său e simplu; el îl rezumă în această formulă: „Pornind de la o libertate nelimitată, eu închei printr-un despotism nelimitat." Încă un fanatic, un maniac, dar de această dată un maniac realist. El a ajuns la concluzia că „toţi făuritorii sistemelor sociale, din cele mai îndepărtate timpuri şi până în anul nostru 187..., erau nişte visători, nişte fantezişti, nişte neghiobi, care se contraziceau ei înşişi, neînţelegând absolut nimic din ştiinţa naturii şi în ce priveşte acel animal ciudat care este omul". Să se împartă, aşadar, omenirea în două părţi: o zecime va exercita asupra celorlalte nouă zecimi o autoritate absolută. Aceasta este condiţia necesară pentru instaurarea paradisului. Fără îndoială, aşa cum i-a fost sugerat, ar fi şi mai logic să extermine cele nouă zecimi; n-ar mai rămânc atunci decât „o mână

[33] *Demonii*, trad. rom. cit., p. 278.

[34] *Fraţii Karamazov*, trad. rom. cit., vol. I, p. 36.

[35] *Demonii*, trad. rom. cit., p. 14.

de oameni culţi care să înceapă a trăi huzurind după regulile ştiinţei". Această idee are un singur defect: este prea greu de pus în practică. Chiar Şigaliov revine, în final, asupra paradisului său: „nu poate exista o altă soluţie". Dacă vrem să organizăm fericirea omenirii, „tot ce am expus în cartea mea este de neînlocuit şi nu există altă soluţie; nimeni niciodată nu va născoci altceva"[36]. Are dreptate. Nu există mijloc de a scăpa de concluziile sale. Nimic nu poate respinge şigaliovismul[37]...

Dostoievski vrea să ne sugereze prin asta că „sistemele sociale în afara bazelor creştine, singura sursă capabilă să transforme omul, devin în mod fatal sisteme de violenţă şi sclavie"[38]. Faptele au arătat, poate, că nu era deloc arbitrară convingerea lui! Dar el credea că experienţa nu poate fi dusă până la capăt. La baza întreprinderii mai exista încă prea multă utopie! Într-adevăr, să presupunem că vechea societate a fost abolită şi că cea nouă începe să se construiască: „ar ieşi o asemenea beznă, un asemenea haos, ceva atât de grosolan, orb şi inuman, că toată construcţia se va nărui sub blestemele omenirii, înainte de a fi terminată"[39].

Aici intră în scenă Marele Inchizitor. Acest om care suscită o credinţă frenetică în turma pe care o disprefuieşte şi care are puterea înspăimântătoare de a-i face să-l renege pe Isus pe cei care cu un ceas mai devreme îl aclamau, face parte dintr-o cu totul altă familie de spirite decât revoluţionarii noştri. Nu a făcut niciodată loc în mintea lui nici celui mai mic atom de utopie. El nu începe prin a visa la „eliberare". Dorind şi el fericirea omenirii, ştie încă de la început care-i sunt condiţiile; el formulează clar antiteza: libertate sau fericire. Ceea ce-i reproşează lui Cristos e tocmai faptul de a fi avut încredere în om: pentru ce să-i fi impus povara de nesuportat a libertăţii? Afirmaţiile lui tranşante rămân de neuitat: „În loc de a căuta să le zălogeşti libertatea, Tu le-ai sporit-o şi mai mult... Ai uitat, se vede, că omul preferă liniştea, şi chiar moartea, libertăţii de a alege singur între bine şi rău... Dar şi de astă dată ai greşit, socotindu-i pe oameni mai presus de ceea ce se arată a fi în realitate, când ei nu sunt decât nişte robi, cu toate că, aşa cum au fost plăsmuiţi, în sufletul lor mocneşte răzvrătirea... Aşadar, neliniştc, tulburare şi nefericire – cu asta s-au ales oamenii după toate suferinţele pe care le-ai îndurat în numele libertăţii lor..." Dacă Cristos a eşuat, dacă este tăgăduit,

[36] *Idem*, trad. rom. cit., pp. 501-502.

[37] Dostoievski şi-a amintit, poate, că Belinski îşi numea iubirea pentru omenire „o iubire de Marat". Şi mai spunea: „Dacă aş fi ţar, aş fi tiran." Cf. Berdiaev, *Problème du communisme*, p. 60.

[38] Evdokimov, *op. cit.*, p.355. Cf. criticile adresate de Proudhon sistemelor iacobin şi comunist.

[39] *Jurnal de scriitor* (1873), trad. rom. cit., vol. I, p. 166.

blestemat de toată lumea, el e singurul răspunzător: „Ai vrut să ai parte de dragostea liber consimțită a omului... În felul acesta, Tu însuți ai pus la cale surparea Împărăției Tale..." Și, în fața acestui verdict, declarațiile mândre: „Am căutat să îndreptăm ceea ce ai făcut Tu... Și oamenii s-au bucurat să fie din nou mânați ca o turmă... ne-am decretat stăpânitorii pământului..."[40]

Sistemul Marelui Inchizitor este veritabilul, desăvârșitul șigaliovism. El nu se oprește la constrângerea exterioară, ci subjugă sufletele. Mulțumită lui, oamenii găsesc cui să mărturisească „cele mai chinuitoare secrete ce le apasă conștiința". De acum înainte sunt scutiți de „grija împovărătoare de a alege singuri"; nu mai trebuie nici să gândească, nici să vrea; nici măcar în fața morții nu vor avea revelația destinului lor: li se prevede eutanasia spirituală[41]. Ca să fie fericiți, sunt total alienați. Abia acum Turnul poate să se înalțe: temeliile sunt solide. Inchizitorul a săpat până la rădăcina ființei și orice germen perturbator a fost extirpat. De aceea, pe cei asemeni lui Șigaliov, ca și pe cei asemeni lui Verhovenski, oricât de „posedați" de demoni frenetici ar fi, el îi consideră niște copii. Fără a-și pierde nimic din calmul suveran, el e complice cu Satana însuși, cu Satana, „Spiritul teribil și inteligent, Spiritul negării și al neantului, Spiritul profund, veșnic, absolut". El e profetul neantului și asta îi dă redutabila forță. Numai el poate reuși, fiindcă numai el are îndrăzneala să-l înfrunte pe Dumnezeu ca pe antiteza sa vie: ce este, de fapt, Dumnezeu, dacă nu un creator de libertăți? Numai el are dreptul să-i spună lui Cristos, când acesta mai vrea încă să se amestece în treburile acestei lumi: „De ce ai venit atunci să ne tulburi?" Numai el se poate proclama Anti-Cristul[42].

Fără îndoială că unul dintre scopuri, scopul principal al lui Dostoievski, este aici acela de a critica eudaimonismul. El vrea să arate ce se pierde odată cu visul unei umanități „despuiate de orice caracter tragic"[43]. Nouă întâlnire cu spiritul lui Nietzsche, cu toate că afirmațiile se opun, de vreme ce Nietzsche, deși are dreptate în privința eudaimonismului, vrea să-l ucidă pe Dumnezeu, în timp ce ideea călăuzitoare a lui Dostoievski este că, omorându-l pe Dumnezeu în om, îl omorâm chiar pe om. Dar lucrurile sunt și mai complicate. Fiindcă, dacă întreg tragismul este eliminat din „turma omenească", nu se întâmplă același lucru și cu conducătorii ei:

Și astfel vor fi toți fericiți, milioane de făpturi omenești, toți în afară de cei o sută de mii în mâinile cărora se află destinele lor. Fiindcă numai noi, deținătorii secretului, noi singuri vom fi nefericiți. Vor fi mii de milioane de prunci fericiți și o sută de mii de martiri care-și vor lua asupra lor povara blestemată a cunoașterii binelui și răului[44].

Într-adevăr, ce destin poate fi mai tragic decât al acestor făuritori ai minciunii și ai sclaviei, care văd cu toată luciditatea neantul spre care-i conduc pe oameni, neantul spre care se îndreaptă ei înșiși? Marele Inchizitor, împreună cu „partidul" pe care-l asociază tainei și lucrării sale, combină tipul „socialistului" și tipul supraomului, așa cum sunt ele schițate în celelalte romane; de două ori ateu – adică mereu împotriva lui Dumnezeu –, de două ori, prin urmare, împotriva omului: în ceilalți și în el însuși. Această figură, cea mai impresionantă, este fără îndoială și cea mai profetică dintre toate cele pe care le va zămisli geniul lui Dostoievski. Decorul în care a așezat-o nu e important. Credea cu adevărat, o știm, că, în schimbul împărăției pământului, „catolicismul roman" l-a „vândut pe Cristos"[45]. Această credință, de altminteri superficială, îi oferă un simbol și nimic mai mult. Era la fel de convins că socialismul, în ciuda „aerului pe care și-l ia, de cel mai vehement protest împotriva ideii catolice", îi era acesteia, în realitate „continuarea cea mai exactă și cea mai directă, realizarea cea mai completă"[46]. Dar acest socialism al Marelui Inchizitor nu se aseamănă deloc cu acela pe care istoria i-l arăta deja în persoana primilor lui protagoniști, nici cu acela pe care-l zugrăvise în *Demonii*, avându-i drept punct de plecare pe teroriștii ruși. Este altceva decât urmarea lor, deși coincide, în parte, cu ea. Acest socialism nu vrea

[40] *Frații Karamazov*, trad. rom. cit., vol. I, pp. 351-353.

[41] *Loc. cit.*: „Ei vor muri în pace, se vor săvârși din viață în numele tău, și dincolo de mormânt nu vor găsi decât moarte."

[42] Dl Pavel Evdokimov, *op. cit.*, p. 20, a observat că Legenda Marelui Inchizitor și Legenda Anti-Cristului a lui Soloviev (în *Trei conversații*) sunt născute în același climat spiritual. Cf. Nietzsche, despre *Viitoarea castă a suveranilor*: „Aceștia stăpâni ai pământului trebuie să-l înlocuiască pe Dumnezeu și să-și asigure încrederea profundă și fără rezerve a celor peste care domnesc. În primul rând: noua lor sfințenie, meritul renunțării lor la fericire și la confort. Ei le acordă celor mai umili o speranță de fericire, dar nu și lor înșiși. Ei îi izbăvesc pe oamenii rătați, prin doctrina „morții rapide"; oferă religii și sisteme adaptate ierarhiei (*Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. Bentz, appendice, n. 196; p. 331).

[43] Evdokimov, *op. cit.*, p. 285. Inchizitorul și tovarășii lui, spune Dumnezeu, „au recunoscut faptul că oamenii trebuiau să fie tratați ca o masă și că fericirea pe care o putem atinge era ceva foarte mediocru" (trad. Engelmann-Giovord).

[44] *Frații Karamazov*, trad. rom. cit., vol. I, p. 358. În *Demonii* (trad. rom. cit., p. 521), Piotr Stepanovici îi spune același lucru lui Stavroghin: „Șigaliovismul nu admite dorințe. Dorința și suferința sunt pentru noi. Iar pentru sclavi șigaliovismul."

[45] *Jurnal de scriitor*, trad. rom. cit., vol. II, p. 104. Cf. Șatov către Stavroghin, *Demonii*, trad. rom. cit., p. 311: „Dumneata susțineai că Roma l-a proclamat pe Crist căzut în ispita celei de-a treia ademeniri diavolești."

[46] *Jurnal de scriitor*, p. 15. Dostoievski vorbește, mai exact, despre „socialismul francez", pentru că socialismul a luat naștere în Franța, după cum Franța este cea care, odinioară, reprezenta ideea catolică. Durerile sale nu erau de istorie, nici de observator imparțial.

să fie moştenitorul doctrinelor revoluţionare pe care le-a cunoscut secolul al XIX-lea. Înlocuindu-le, le reneagă. Le respinge iluziile. Aerul său pozitivist e remarcabil. Marele Inchizitor şi tovarăşii lui seamănă ca nişte fraţi cu acei „slujitori ai Umanităţii" la care visa Auguste Comte; „ambiţioşii demni", care „se înstăpânesc pe lumea socială, nu potrivit unui drept, ci urmând o datorie evidentă", în vederea organizării „ordinii finale"[47]. Puterea pe care aceştia o instaurează se prezintă şi ea, mai întâi, drept lucrarea unei voinţe de putere. Cei care o vor înfăptui sunt o rasă de Stăpâni.

Pentru a stabili noua ordine, ei se gândesc mai întâi la dominaţia lor: „Ne-am decretat stăpânitorii pământului"; trebuie să-şi ducă la capăt cucerirea: „ne vom atinge scopul, vom fi Cezari, împărăţia noastră va fi zeificată"; abia pe urmă se vor ocupa de omenire, pe care o disprețuiesc şi o înşală: „Atunci ne vom gândi la fericirea omenirii." Nu vestesc ei oare „timpul disprețului"[48]? Dar profeţie nu înseamnă previziune. Înseamnă anticipare spirituală. De altfel, când plăsmuieşte universul *Karamazovilor*, mai mult chiar decât în momentul în care redactează *Demonii*, Dostoievski se eliberează de datele imediate. Se cuvine să-l citim pe acest profet conform spiritului oricărei profeţii şi, fără a renunţa să găsim în el semne care ne ajută să interpretăm timpurile noastre, să ne amintim că el ne transmite un gen de adevăr căruia nici o realizare istorică nu-i epuizează sensul.

Potrivit Marelui Inchizitor, Umanitatea e chinuită de o nevoie de unire universală, şi dacă toţi îl primesc cu recunoştinţă, e pentru că găsesc în el nu numai un stăpân, nu numai un depozitar al conştiinţei lor, ci şi „o făptură care le furnizează mijloacele de a se uni pentru a alcătui un singur mare furnicar". Dostoievski ştie că această nevoie se află, într-adevăr, în sufletul

[47] Auguste Comte, 27 Dante 63 (11 august 1851); *Lettres à C. de Blignières*, pp. 35-36.

[48] Cf. Bernanos (*Lettre aux Anglais*, Paris, Gallimard, 1947, 143, republicată în *Essais et écrits de combat*, texte stabilite, prezentate şi adnotate sub direcţia lui Michel Estève, Bibliothèque de la Pléiade, 423, Paris, Gallimard, 1995, 133-134 – lămuriri de Michel Estève, căruia editorii îi mulţumesc): „...Dictatorii nu se mai înfăţişează în faţa poporului lor cu biciul în mână, îi spun: Nu ne pasă de nimic care-ţi este cu adevărat util, ne pasă doar de sufletul tău. Fii de acord cu noi, aşa cum eşti de acord cu celelalte necesităţi ale vieţii; nu discuta dreptul nostru, lasă-ne să judecăm în locul tău ce e bine şi ce e rău. Dă-ne sufletul tău o dată pentru totdeauna, şi-ţi vei da seama repede că te-a costat doar un pic de amor-propriu, că era o povară peste puterile tale, un lux ce ruinează. Renegă-ţi sufletul şi, scutit astfel de a te cârmui, noi te vom administra ca pe un capital, vom face din tine un material atât de eficace, încât nimic nu-i va putea rezista. Oamenii fără conştiinţă, grupaţi în colonii comparabile cu acelea ale termitelor, vor triumfa uşor asupra celorlalţi. Bestia umană, harnică şi perspicace, selecţionată cu grijă după cele mai bune metode, îl va învinge repede pe sărmanul visător numit cândva omul moral, destul de neghiob pentru a plăti cu încercări fără număr slava deşartă de a se distinge de animale prin alte calităţi decât o violenţă şi o cruzime superioare. Toate bogăţiile pământului aparţin dinainte acelora care se vor fi angajat cei dintâi pe noua cale, care îşi vor fi renegat cei dintâi sufletele..."

omului. Dar ştie că „furnicarul", „marele furnicar uniform", nu satisface deloc această nevoie. Pentru că nu există unire demnă de acest nume decât între persoane şi nu există persoane fără libertate, după cum nu există libertate fără Dumnezeu. Animalele din „turmă" nu sunt deloc unite. Legea unei lumi care-l respinge pe Dumnezeu este o lege de fracţionare şi de izolare fără milă cu atât mai pregnantă, cu cât legăturile sociale formează o reţea mai strânsă. „În veacul nostru societatea se fărâmiţează, fiecare om se retrage în sine ca într-o vizuină, *se însingurează*, se fereşte de ceilalţi şi-şi ascunde avutul ca până la urmă să se înstrăineze cu totul de ei şi să-i îndepărteze din preajma lui"; în loc să-şi afirme personalitatea, cade într-o totală singurătate; astfel „cu toate strădaniile... ajunge la un fel de sinucidere"[49]. „Această izolare cumplită va lua cu siguranţă sfârşit într-o zi", dar această zi va fi ziua în care semnul Fiului Omului va apărea pe cer[50]...

Mesianismului pământesc, Dostoievski îi opune, aşadar, apocalipsa creştină; visurilor unui paradis situat în viitorul omenesc, speranţa Împărăţiei lui Dumnezeu. Ştim la ce interpretări uşuratic conservatoare poate da naştere o asemenea gândire pe plan politic şi social. Ştim că Dostoievski, ca publicist, înclina cel dintâi spre ele. Dar nu asta ne interesează aici. Nu vom îndepărta un adevăr de teama abuzurilor făcute în numele lui sau din neîncredere faţă de condiţiile psihologice care i-au putut favoriza apariţia. De altfel, nu despre adeziune e vorba aici, ci despre înţelegere. Dostoievski nu poate fi înţeles decât în profunzime.

El denunţă utopia socială şi sub un alt aspect. Presupunând că acest Turn Babel se va înălţa vreodată, presupunând că va oferi vreodată un adăpost în care să se poată locui, în numele a ce pot fi constrâns astăzi să mă îngrop la temelia lui? Ficcare generaţie valorează tot atât cât oricare alta, iar cetatea viitoare nu mă poate interesa aşa cum mă interesează o Împărăţie veşnică. „Doar n-am suferit ca să îngraş cu fiinţa mea, cu ticăloşiile şi suferinţele mele, pământul pe care va înflori armonia viitoare", spune Ivan: iar în revolta sa are dreptate, dacă această armonie nu este decât viitoare[51]. Acelaşi protest izbucneşte vehement la Dolgoruki, eroul din *Adolescentul*:

Poate că am de gând să mă pun în slujba omenirii şi că voi izbuti să fac pentru ea de zece ori mai mult decât toţi demagogii laolaltă, numai că eu nu îngădui nimănui să-mi pretindă s-o fac... am deplina libertate să nu mişc un deget dacă asta mi-e voia... Cine mă poate obliga să-mi iubesc aproapele şi chiar omenirea voastră viitoare, pe care nu voi apuca s-o văd, care habar nu va avea de mine şi care odată (nu interesează când anume) va pieri şi ea fără urmă, atunci când pământul întreg se va

[49] *Fraţii Karamazov*, trad. rom. cit., vol. I, p. 419.

[50] Cf. Matei 24, 30. (*N. t.*)

[51] *Idem*, trad. rom. cit., vol. I, p. 336.

preface într-un bloc de gheață și va pluti în vid împreună cu o infinitate de alte asemenea blocuri de gheață? Oare își poate cineva închipui ceva mai absurd[52]?

Același roman, *Adolescentul*, ne înfățișează un vis în care Dostoievski își exprimă o dată în plus părerea față de societatea fără Dumnezeu. Contrar atâtor alte pagini ale operei sale atât de dure, atât de caustice și de amare, aceasta este de o mare blândețe în melancolia ei. Fără sarcasme, fără invective, ci cu o tandrețe înduioșată și tristă, care trimite cu gândul la plângerea Ierusalimului de către Isus[53], contrastând cu violențele textelor apocaliptice. Versilov i se adresează fiului său, tânărul Dolgoruki, al cărui strigăt de revoltă abia l-am auzit. Îi spune în ce fel l-au alungat oamenii pe Dumnezeu într-o luptă îngrozitoare. Acum „s-a așternut o perioadă de acalmie, iar oamenii au rămas *singuri*, precum au voit fiindcă ideea măreață de pe vremuri i-a părăsit, marele izvor de forță, care până atunci îi hrănea și îi încălzea, s-a retras ca soarele maiestuos din tabloul lui Claude Lorrain – dar acest asfințit prevestea sfârșitul omenirii. Și atunci oamenii înțeleg deodată că au rămas complet singuri și se simt părăsiți ca niște copii orfani." Versilov n-a putut niciodată să și-i închipuie pe oameni ingrați și îndobitociți. Ce să facă, deveniți orfani, dacă nu să se strângă unul lângă altul, să se ia de mână, înțelegând că de acum înainte ei vor reprezenta totul unii pentru alții. Odată cu Dumnezeu, i-a părăsit și nemurirea. De acum înainte, „tot acest mare exces de iubire" care se îndrepta către lumea de dincolo nu-și va găsi oare obiectul pe pământ? Nu vor munci toți unii pentru alții și nu se vor mângâia reciproc, dând fiecare totul tuturor? Versilov își continuă visul:

> Fiecare copil ar ști și ar simți că fiecare om de pe pământ îi este un părinte. „Chiar dacă mâine îmi va veni sfârșitul, s-ar gândi orice om privind asfințitul, nu-mi pasă că mor, fiindcă după mine rămân ei toți, iar după ei vor urma copiii lor." Și gândul acesta, că după tine rămân ceilalți și că vor continua să se iubească și să se ajute unii pe alții, ar înlocui speranța unei regăsiri într-o viață viitoare. Oamenii s-ar grăbi să se iubească pentru a înăbuși marea tristețe din sufletele lor. Fiecare ar fi mândru și curajos când ar veni vorba de el, dar grijuliu și precaut când ar fi vorba de ceilalți, fiecare ar tremura pentru viața și fericirea tuturor. Când s-ar întâlni, s-ar uita cu o adâncă simpatie și înțelegere unii în ochii altora și privirile lor ar fi pătrunse de dragoste și de tristețe[54].

... Ce păcat!... Versilov, ori mai degrabă Dostoievski, își întrerupe visul. Înțelege deodată că totul e doar o fantezie, „și încă dintre cele mai neverosimile". În altă parte a văzut ce devin oamenii rămași orfani. E tot un vis, un vis al lui Raskolnikov la spitalul închisorii – iar acesta apare fără echivoc în maniera lui cea mai obișnuită. Într-o noapte de delir, Raskolnikov-Dostoievski a văzut un flagel nemaivăzut abătându-se peste Europa:

> Apăruseră niște trichine noi, niște ființe microscopice care pătrundeau în corpul omului. Aceste ființe erau spirite înzestrate cu rațiune și voință. Oamenii, în corpul cărora pătrundeau, turbau și își pierdeau mințile. Dar niciodată, niciodată oamenii nu s-au considerat atât de inteligenți și atât de siguri de adevărul lor ca cei atinși de boală. Li se părea că niciodată n-au existat verdicte, deducții științifice, convingeri morale și credințe mai neclintite ca ale lor. Sate întregi, orașe întregi, popoare întregi se molipseau și cădeau pradă nebuniei. Toți erau agitați și nu se înțelegeau între ei, fiecare credea că el singur cunoaște adevărul, iar oamenii nu mai știau să judece ce este bine și ce este rău. Nu știau pe cine să condamne și pe cine să achite. Se omorau între ei într-o furie absurdă... Casele luau foc, începuse și foametea... Ciuma se întindea, înainta mereu. Din lumea întreagă nu se puteau salva decât câțiva oameni curați la suflet, oameni aleși, destinați să dea naștere unei noi omeniri, să reînnoiască viața, să purifice pământul; dar nimeni nu-i vedea nicăieri pe acești oameni, nimeni nu le auzise vorba și glasul[55]...

Aceasta trebuie să fie aproximativ viziunea care l-a tulburat pe Versilov și l-a făcut să se întrerupă. Dar acest om enigmatic, rând pe rând violent și blând, înflăcărat și detașat, sceptic și credincios, acest om care „purta în suflet epoca de aur și cunoștea viitorul ateismului"[56], regăsește un motiv de speranță într-o ultimă viziune, pe care i-o încredințează tot fiului său. Nu, oamenii rămași orfani nu și-au trăit cu noblețe nefericirea, iar aceasta, hotărât lucru, e fără leac... Totuși,

> ... meditațiile mele se încheiau printr-o viziune ca aceea înfățișată de Heine în Cristos pe Marea Baltică. Viziunea aceasta mă obseda. Nu puteam să mi-l închipui până la urmă coborând printre oamenii rămași fără ocrotire. Venea la ei cu mâinile întinse și le spunea: „Cum ați putut uita de părintele vostru?" Și în clipa aceea de pe ochii tuturor se ridica parcă un văl și dintr-odată răsuna imnul măreț al unei noi învieri, al celei din urmă[57]...

Ca și Nietzsche, în același timp cu el (*Adolescentul* este din 1875, *Știința voioasă*, din 1882), Dostoievski a văzut soarele divin apunând peste orizontul batrânei noastre Europe. El n-a sărbătorit această noapte ca pe o biruință. Dar nici n-a deznădăjduit. A crezut că Europa va reveni la Cristos.

[52] *Adolescentul*, trad. rom. cit., pp. 69-70.
[53] *Cf.* Matei 23, 37; *Luca* 13, 34. (*N. t.*)
[54] *Idem*, trad. rom. cit., p. 580.
[55] *Crimă și pedeapsă*, trad. rom. cit., vol. II, pp. 297-298.
[56] *Adolescentul*, trad. rom. cit., p. 574.
[57] *Idem*, trad. rom. cit., p. 580.

III
Palatul de cleștar

Totuși, ateismul se apără bine. Și-a construit un palat de cleștar în care totul e lumină și în afara căruia a hotărât că numai există nimic. Acest palat este universul rațiunii, așa cum a fost înălțat de știința și filozofia modernă.

Dostoievski nu era un om aproape incult, așa cum există uneori tendința de a ne fi prezentat. Nu i-a confundat pe Kant și pe Claude Bernard[58]! În Siberia, imediat după ieșirea din ocnă, îl vedem studiind filozofia cu prietenul său Vrangel; îi scrie fratelui său pentru a-i cere *Critica rațiunii pure*, plănuiește să-l traducă pe Hegel[59]. Veleități, dar în nici un caz ale unui ignorant. Mai târziu, va avea în biblioteca sa numeroase lucrări de filozofie și avea să manifeste interes pentru conferințele lui Soloviov[60]. Fără a fi câtuși de puțin specialist, a știut să discearnă foarte bine principiile fundamentale ale gândirii veacului său. Ceea ce a făcut să planeze îndoiala în această privință este faptul că critica la care o supune nu este de ordin științific sau filozofic. De aceea savanții și filozofii sunt tentați să ridice din umeri: dar s-ar înșela grav. Să fie oare închiși în disciplina lor până într-atât încât să fi devenit incapabili să o cuprindă dintr-o privire și să o judece? La drept vorbind, Dostoievski nu atacă nici știința, nici filozofia: își bate numai joc de omul care a devenit robul lor. Respectul lui pentru ele ar fi mai degrabă excesiv. El acceptă cu încredere universul rațional așa cum i-l prezintă savanții și filozofii timpului său. Nu e treaba lui să-l discute. El este romancier, nu teoretician. Nu va deschide o dezbatere. Presupune că, în domeniul lor, oamenii de meserie știu ce spun. Se înclină în fața competenței lor. Să nu așteptăm, așadar, de la el o „respingere argumentată" a kantianismului sau a pozitivismului! Numai că își dă seama de un lucru: că aceste sisteme, și toate celelalte

[58] Cum pare să spună Șestov, *Les Révélations de la mort*, p. 110.

[59] Cf. Evdokimov, *op. cit.*, p. 380, notă.

[60] Anna Dostoievskaia, *op. cit.*, trad. rom. cit. p. 235. După 1873, tânărul filozof și romancierul au devenit prieteni. Cf. către Strahov, 28 mai-9 iunie 1870: „Sunt slab în filozofie, dar nu în dragostea ce i-o port: sunt puternic în dragostea pe care o nutresc față de ea"; *Les Inédits de Dostoïevski*, p. 106.

asemeni lor, lasă în afara lor un dat; autorii lor au uitat un element în calculele lor savante. Acest element, acest dat, este omul însuși în ceea ce constituie fondul ființei sale, care va scăpa întotdeauna determinărilor științei, după cum scapă veșnic puterilor rațiunii. Și iată că sub efectul acestei simple constatări se fac țăndări și categoriile, și legea celor trei stadii, și determinismul universal... Universul rațional nu e pur și simplu universul. S-a neglijat să se explice cum se face că acest frumos palat de cleștar produce, când e locuit, efectul unei temnițe întunecoase, iar acesta este totuși un fapt care cere explicații. Nu s-a pus întrebarea dacă experiența în limitele căreia se afla închisă gândirea era singura experiență... În acest călcâi al lui Ahile îl rănește Dostoievski pe adversar. Într-un cuvânt, el pune problema iraționalului. Și dacă este adevărat că această problemă apare astăzi pretutindeni drept marea problemă a timpului nostru, ea dă încă o dată măsura importanței lui Dostoievski în istoria gândirii.

Problema e pusă, mai întâi, în modul cel mai burlesc, într-o mică scriere ce precedă marile lucrări, singurele la care ne-am referit până aici, care le pregătește și care, într-un anumit sens, deja le explică. *Însemnări din subterană* nu e decât o nuvelă de un pesimism amar, dar debutează printr-un lung monolog în care eroul se face cunoscut cititorului. Acest om este „subteran", adică își caută ideile într-o regiune profundă, situată sub zona unde se etalează creațiile logice și ale rațiunii clare. E bolnav, evident neurastenic, și nu se abține să-i ia în zeflemea „pe oamenii dotați cu un sistem nervos bun și care nu înțeleg plăcerile unei anumite agerimi". Pentru acești oameni totul e foarte simplu: ei nu sunt ispitiți de revoltă, ci se opresc cu înțelepciune de fiecare dată când se izbesc de zid:

> Care zid de piatră? Ei bine, se înțelege: legile naturii, concluziile la care au ajuns științele naturale, matematica. Oho, cum se apucă să-ți demonstreze, de pildă, că te tragi din maimuță, încât nici nu mai are rost să te strâmbi, trebuie să o iei de bună. Oho, cum se apucă să-ți demonstreze că, în fond, un strop din propria ta osânză trebuie să-ți fie mai scump decât o sută de mii de semeni și în acest rezultat se vor rezolva până la urmă toate așa-numitele virtuți și obligații și toate celelalte aiureli și prejudecăți, așa că n-ai ce face, trebuie să o iei și pe asta de bună, pentru că-i vorba de doi ori doi, de matematică. Ia încercați să obiectați[61].

Și, de fapt, nu există obiecție. „Doi ori doi fac patru": în fața acestui fapt trebuie să ne înclinăm. Natura nu ne cere părerea, ea nu trebuie să țină cont de preferințele noastre, trebuie s-o luăm așa cum e. Legile ei sunt legile noastre. Când ne lovim de un zid, putem face ca acesta să fie o ușă? Oamenii

[61] „Însemnări din subterană", *Jucătorul și alte microromane*, trad. rom. cit., p. 40.

nțelepți și sănătoși nu încearcă să caute mai departe: ei văd zidul și se întorc
in drum. Omul subteran știe și el că nu va răsturna zidul; dar acesta nu-i
n motiv pentru a se arăta supus și mulțumit:

Dumnezeule! Păi ce-mi pasă mie de legile naturii și ale aritmeticii, când – cine
tie de ce – mie nu-mi plac aceste legi și acest doi-ori-doi? Firește, n-o să sparg
idul cu fruntea dacă, într-adevăr, n-o să am putere ca să-l sparg, dar n-o să mă
esemnez în fața lui numai pentru că am un zid de piatră și nu m-au ținut puterile
ă-l sfărâm.

Ca și cum un asemenea zid de piatră e într-adevăr o consolare și într-adevăr ar
onține măcar un cuvânt de împăcare, numai și numai pentru că e un doi-ori-doi-
ac-patru.[62]

Două lucruri sunt amestecate în acest protest superb. Dostoievski se răzvrătește împotriva a două tipuri de evidență. Cel dintâi are drept conținut așa-zisele adevăruri impuse de știință, adevăruri „fizice" și adevăruri „morale", și toate, practic, se rezumă în această frază: omul „nu este o clapă de pian sub degetele naturii". Nici vorbă de hazard sau de libertate! Dacă, așadar, vrem să asigurăm fericirea omenirii, „e suficient să fie descoperite aceste legi ale naturii și omul nu va mai da socoteală prin faptele lui și va duce o viață extrem de ușoară. Se înțelege de la sine că toate faptele omenești vor fi calculate din aceste legi, matematic, precum tabelele de logaritmi, până la 108 000 și trecute în calendar; sau – ceea ce e și mai bine – vor apărea niște ediții bine intenționate de felul actualelor lexicoane enciclopedice, în care totul va fi calculat și notat cu precizie... Vor dispărea toate întrebările posibile numai pentru că acestea vor primi toate răspunsurile posibile. Atunci se va clădi palatul de cleștar."[63] Pe o canava a determinismului universal, morala utilitară și-a țesut pânza ingenioasă, iar doctrinarii lui *homo œconomicus* i-au dat o mână de ajutor. Rezultatul nu e poate prea vesel (e o remarcă pe care omul subteran își îngăduie s-o strecoare), dar ce e de făcut? Știința nu permite nici un alt ideal. Dar de unde a dedus știința, așa cum presupune această construcție, că omul n-ar acționa niciodată decât din interes? „O, copil curat și nevinovat!", autorul unui asemenea aforism. Ca și cum omul ar fi întotdeauna înțelept! „Căci omul e prost, fenomenal de prost", iar acest fapt strică toate calculele. Va acționa împotriva interesului său mai degrabă decât să renunțe la libertatea lui. Propria voință, capriciul său, fantezia sa cea mai nebunească, iată cel mai interesant dintre interese, iar acesta refuză să intre în previziunile savanților. „Omul n-are nevoie decât de vrere *de sine*

[62] *Idem*, trad. rom. cit., pp. 40-41.

[63] *Idem*, trad. rom. cit., pp. 53-54. (*N. t.*)

stătătoare, oricât l-ar costa ea." Iluzie? Nu există independență, vrere de sine stătătoare)? Să admitem că raționamentul prin care stabilim acest lucru este bun. Dar el nu satisface decât inteligența. Voința îl respinge[64].

Iată ivindu-se și al doilea tip de evidență. Împotriva ei, nu se mai pune problema contestării. Ca să spunem așa, este evidența în stare pură, evidența formală, evidența lui „doi ori doi fac patru". Omul subteran nu se înclină, totuși. „Sunt de acord că doi-ori-doi-fac-patru este un lucru excelent; dar dacă ne apucăm să lăudăm totul, atunci și doi-ori-doi-fac-cinci este uneori un lucrușor nemaipomenit de drăguț"[65]. Ce înseamnă acest umor? Ceea ce Dostoievski respinge aici nu este evidența ca atare; este pretenția raționalistă de a supune acestei evidențe regiuni care nu țin de domeniul ei; este voința de a închide omul în „acest ținut fermecat unde domnesc legile și principiile"[66], ceea ce un Berdiaev va numi „socializarea spiritului". El vrea să scape de atmosfera unei „vieți raționalizate până la capăt", pretinde un univers mai larg decât „lumea strâmtă a produselor gândirii pure", amintește drepturile persoanei spirituale, care nu este nicidecum un dat obiectiv asupra căruia rațiunea ar avea vreo putere. Evidența rațională este aceea a vieții de suprafață, viața în care omul apare, într-adevăr, ca o fărâmă a universalului: „doi ori doi fac patru" – dar omul subteran cunoaște o altă împărăție[67]!

Nu se poate tăgădui că omul subteran ne antrenează pe o pantă periculoasă. Iraționalul pe care-l revendică e fără legătură cu raționalul și, prin el însuși, în întregime nedeterminat. Cu toate acestea, vom vedea, nu e lipsit de orice determinare, dar, pentru a arunca o privire asupra domeniului său, nu acestui om subteran posomorât și plin de venin va trebui să ne adresăm. Cât despre această ruptură cu raționalul, n-ar fi cazul să ne neliniștim cu adevărat decât în cazul unui filozof profesionist, al cărui rol este întru totul unul de mediere. Să-l lăsăm pe Dostoievski să redea presentimentul ținuturilor misterioase ce alcătuiesc adevărata patrie a omului, să-l redea celor care l-au pierdut printr-o utilizare falsificată a rațiunii: atunci le vom cere filozofilor noștri să le regăsească urma pornind de la rațiunea însăși[68]!

[64] *Idem*, trad. rom. cit., p. 49 și 55. Cf. Auguste Comte, „Considérations sur le pouvoir spirituel" (*Opuscules de philosophie sociale*, 1883), p. 281, denunțând „frivolitatea acestor teorii metafizice care-l reprezintă pe om ca un preot esențialmente interesat."

[65] *Însemnări din subterană*, trad. rom. cit., p. 64.

[66] Léon Chestov, *Les Révélations de la mort*, pp. 46-47.

[67] Cf. Evdokimov, *op. cit.*, pp. 131 și 139.

[68] S-a semnalat, de asemenea, și o altă tendință, care nu este, de altfel, decât unul dintre aspectele pe care le vom arăta; tendința rusească de „a trata absolutul ca pe negarea a tot ce este relativ, de a nega straturile intermediare ale existenței umane"; „predispus în mod primejdios", dar provocat „de setea de ultim și de absolut", „raționalul nu-l interesează": Evdokimov, p. 405. Cf. Serge Persky, *Dostoïevsky*, p. 216: „*Însemnări din subterană* exprimă

Utilizare falsificată a raţiunii... Dar de ce? Dacă Dostoievski nici nu încearcă să respingă sistemele care obturează calea spre Dumnezeu, este pentru că el le ia esenţialmente drept fapte spirituale, iar psihanaliza pe care le-o aplică descoperă la baza lor un refuz al lui Dumnezeu. Secolul nu este ateu întrucât n-ar mai fi găsit calea de a ajunge până la El. Negaţia sa purcede dintr-o alegere. Aidoma supraomului şi aidoma „socialistului", raţionalistul modern e mai puţin ateu decât antiteist. În rest, acest al treilea personaj se aliază adesea cu al doilea. Construirea palatului de cleştar şi a Turnului Babel merg adesea mână în mână. Dostoievski ne înfăţişează unul din aceste cazuri în Rakitin, seminaristul prieten cu Alioşa, marcat puternic de ştiinţă şi de mondenitate, tânăr ambiţios, plin de pretenţii, pentru care e limpede că viaţa monahală nu va fi fost decât o etapă către cariera politică. Se ştie că acest tip de „seminarist" e des întâlnit în istoria mişcării revoluţionare din Rusia[69]. Mitea, primul dintre fraţii Karamazov, este cel căruia Dostoievski îi dă misiunea de a-i critica pe seminarişti. Mitea nu are deloc cultură şi nu e un spirit subtil. Este un „filozof cu limba legată"[70]. N-a reţinut prea bine explicaţiile lui Rakitin, simplifică, se încurcă... Dar esenţialul nu-i scapă. Sentimentul religios, care ţâşnise în el sub acţiunea nenorocirii, îi dă o perspicacitate vie... Rakitin a venit deci să-l vadă în închisoarea unde-şi aşteaptă judecata, acuzat că şi-a ucis tatăl. I-a încredinţat planul său de a scrie un articol despre el, pentru a dovedi ştiinţific că nu e deloc vinovat, că actul său era fatal, că este o victimă a mediului şi a eredităţii, i-a vorbit de Claude Bernard şi s-a lansat în lungi consideraţii privind determinismul psihologic. Mitea îi relatează lui Alioşa, venit la rândul lui să-l viziteze:

...Îmi pare rău de Dumnezeu!

— Ce vrei să zici?

— Gândeşte-te: aici, în cap, adică în creier, sunt nervi... şi tot acolo mai sunt şi nişte fibre subţiri, adică nervii au aşa, ca nişte prelungiri, şi când fibrele astea încep să vibreze... Vezi tu, de câte ori mă uit la ceva, un obiect oarecare, fibrele încep să vibreze... şi, în momentul când ele încep să vibreze, apare şi imaginea, nu chiar

în axiome gândirea călăuzitoare a lui Dostoievski: ideea sufletului în mod necesar iraţional, pe care nu-l poate înlocui nici o ştiinţă, nici o cultură". „Omului îi place să construiască, spune Spiritul subteran (pp. 159-160), desigur; dar de ce îi place să se şi distrugă?"

[69] Scriindu-i soţiei sale, în 2 şi 11 august 1876, în legătură cu familia Eliseiev pe care a întâlnit-o la Ems şi care i-a displăcut prin spiritul negativist şi siguranţa în ateism, Dostoievski spune: „este o nemulţumire de seminarist... Imaginează-ţi caracterul şi siguranţa acestor seminarişti... Spiritele seminariste ne-au dăunat mult". *Lettres de Dostoïevski à sa femme*, vol. II, pp. 139, 140, 153. Petersburgul este, pentru el, „ornşul seminariştilor şi al scribilor". *Les Carnets de Crime et Châtiment*, p. 194; cf. p. 188: „Seminarismul în Rusia".

[70] L.A. Zander, *Dostoïevski, le problème du bien* (tr. fr., 1946), p. 41.

imediat, ci după o clipă. În interval de o secundă apare şi clipa, ei, fir-ar al dracului, vreau să zic apare imaginea, adică obiectul respectiv, sau un fapt oarecare, dracu mai ştie, de aceea mă uit mai întâi şi după aceea gândesc... Şi asta numai pentru că există fibrele acelea, nu fiindcă aş avea un suflet şi aş fi plăsmuit după chipul şi asemănarea nu ştiu cui, acum mi-am dat seama că toate astea sunt prostii. Mihail mi-a explicat treaba asta încă de ieri, şi parcă mi-a trecut un fir roşu prin inimă. Mare lucru şi ştiinţa, Alioşa! Omul viitorului o să fie un om nou, îmi dau seama... Şi totuşi, îmi pare rău de Dumnezeu!

— Foarte bine! spuse Alioşa.

— De ce, pentru că-mi pare rău de Dumnezeu? Chimia, frăţioare, chimia! N-ai încotro, preasfinţia-ta, trebuie să te dai la o parte să-i faci loc chimiei să treacă! Nu pot să spun cât îl urăşte pe Dumnezeu Rakitin! Asta-i punctul slab al tuturor! Dar îl ascund. Mint[71].

Rakitin nu-l iubeşte pe Dumnezeu... Iată secretul acestui dezmăţ scientist. În universul pe care şi l-a construit, omul modern s-a pus la adăpost de toate forţele care până acum îi tulburau existenţa. A exorcizat misterul. De acum înainte totul este clar, definitiv. A încetat să mai viseze, poate să-şi organizeze fericirea. De unde această senzaţie de noapte cumplită în plină lumină? De ce-i este fericirea plictis? Omul nu s-a putut exorciza pe el însuşi. Orice ar spune şi orice ar face, „atributele sale sunt calculate la scara eternităţii. Erosul uman, aspiraţie neîncetată către infinit, tânjeşte fiindcă nu găseşte nimic pe pământ care să nu-i fie străin"[72]. O legătură vie ne uneşte cu alte lumi: lor le-a împrumutat Dumnezeu semiţele pentru a le semăna aici pe pământ, iar „plantele care suntem noi trăiesc numai prin sentimentul contactului cu aceste lumi misterioase; atunci când acest sentiment slăbeşte sau dispare, ceea ce crescuse în noi piere", curând „devenim indiferenţi în privinţa vieţii, chiar ne scârbim de ea"[73]. Pe scurt, Dumnezeu este necesar omului.

Este ceea ce descoperă, în sfârşit, pe patul său de moarte, bătrânul Stepan Trofimovici, după o viaţă întru totul superficială, căreia îi percepe, dintr-odată, zădărnicia. „Dumnezeu îmi este necesar, pentru că El este singura fiinţă pe care o putem iubi veşnic." Nu, nu fericirea este ceea ce caută omul, sau, cel puţin, nu aceasta e fericirea pe care şi-o făureşte la vremea iluziilor sale:

Pentru om mult mai necesar decât conştiinţa propriei fericiri este să ştie şi clipă de clipă să creadă că undeva există deja o fericire perfectă şi netulburată pentru toţi şi pentru toate... Întreaga lege a existenţei umane constă numai în posibilitatea

[71] *Fraţii Karamazov*, trad. rom. cit., vol. II, p. 351.

[72] Evdokimov, *op. cit.*, p. 117.

[73] „Învăţăturile stareţului Zosima", *Fraţii Karamazov*, trad. rom. cit., vol. I, p. 334. Cf. Clement din Alexandria, *Stromata*. Ivan însuşi a recunoscut-o: fără credinţa în nemurire, omul nu va mai avea „forţa de a continua să trăiască în această lume".

pentru om de a se închina în fața a ceva infinit de măreț. Lipsește-i pe oameni de acest infinit măreț, ei nu vor accepta să trăiască și vor muri pradă disperării. Incomensurabilul și infinitul sunt tot atât de necesare omului ca și acea mică planetă pe care el viețuiește... Dragii mei prieteni, toți, toți: trăiască Măreața Idee! Veșnică și incomensurabilă Idee! Orice om, oricine ar fi el, are nevoie să se închine în fața a ceea ce reprezintă Măreața Idee. Chiar și omul cel mai mărginit are nevoie de ceva măreț. Petrușca... o, cum aș vrea eu să-i văd pe toți! Ei nu știu că și în ei este cuprinsă aceeași veșnică Măreață Idee[74]!

Ei o ignoră, dar nu se pot lipsi de ea. Ateul îi aduce un omagiu credinței atunci când, împotriva a tot ce afirmă, cedează acestei nevoi de adorație care este mai profundă în noi decât instinctul fericirii. Eliberat, nihilist, el este în același timp idolatru. Ca și Verhovenski, fiul nevrednic al sărmanului Stepan Trofimovici, care-i declară brusc lui Stavroghin, ca o concluzie a planului revoluționar pe care abia îl expusese: „Dumneata ești idolul meu... dumneata... ești soarele, iar eu sunt viermele dumitale"[75]. Makar Ivanovici, mujicul, simbolul poporului credincios, a constatat-o de multe ori: pe parcursul lungii sale existențe a întâlnit mulți atei; sunt oameni de toate felurile, dar toți îi răpesc lumii bucuria și frumusețea; ceea ce spun ei nu sunt decât cuvinte; în fond, „fiecare își laudă moartea". Totuși, „a trăi fără Dumnezeu nu este decât un chin... Omul nu poate trăi fără să îngenuncheze, nu ar îndura asta și nici nu ar fi în stare; dacă îl respinge pe Dumnezeu, el îngenunchează în fața unui idol de lemn sau de aur sau închipuit". Iar mujicul trage concluzia, ca și cum l-ar fi citit pe Origene: „Sunt cu toții păgâni și nu atei, iată cum ar trebui numiți."[76] Dacă nu cumva sunt deja credincioși: nu-i exclus, am văzut deja cazul lui Kirillov. Acesta se întreabă dacă este o excepție, e neliniștit și parcă stânjenit să-și mărturisească chinul: „Eu nu știu cum e la alții, deși simt că nu pot să fiu ca toată lumea. Toți ceilalți se gândesc la un lucru, apoi trec imediat cu gândul la alt lucru. Eu nu pot să mă gândesc și la altceva; o viață întreagă mă gândesc numai la un singur lucru." Să fie liniștit, cazul lui nu este atât de excepțional. El singur, exprimându-și stinghereala, aduce soluția: dacă „ceilalți" nu sunt ca el, este pentru că, în general, trecând din distracție în distracție, uită să fie ei înșiși; fericiți atunci când nu și-au organizat distracția ca să fie mai siguri că se uită pe ei înșiși! Altfel, toți ar vedea, și toți ar recunoaște-o: Dumnezeu îi frământă[77]... Când, lovit de nenorocire, Mitea e smuls din violența pasiunilor lui, când poate să se cufunde iar în sine, iată-l că vorbește precum Kirillov: „Ceea ce mă tulbură mai ales și mă pune

[74] *Demonii*, trad. rom. cit., pp. 820-821.
[75] *Idem*, trad. rom. cit., p. 522.
[76] *Adolescentul*, trad. rom. cit., p. 460. Origene, *Contra Celsum*, I, 2, n. 40.
[77] Cf. *Demonii*, trad. rom. cit., p. 148.

pe gânduri e Dumnezeu. Întrebarea asta mă frământă tot timpul." Iar frământarea lui este și cea a lui Stepan Trofimovici, și aceea a lui Makar Ivanovici. Este cea a omului veșnic: „Și dacă totuși nu există? Dacă e adevărat ce spune Rakitin, că Dumnezeu nu este decât o ficțiune a omenirii? Și atunci, dacă Dumnezeu nu există, înseamnă că omul e stăpânul pământului, al întregului univers. Minunat! ... pe cine va mai iubi atunci omul? Cui îi va fi recunoscător, cui îi va înălța imnuri de slavă?" Toți Rakitinii din lume se străduiesc, de altfel, în zadar, cu toată logica și toată știința sau semiștiința lor, cu grija lor geloasă de a păzi de orice invazie indiscretă pretinsa fericire pe care ne-o menesc. Viața va înfrânge sistemele lor, iar nefericirea, de care nu vor putea întotdeauna să ne scape, va face să țâșnească din nou în noi izvorul bucuriei. E tot un strigăt al lui Mitea care, mâine, va fi condamnat la ocnă: „Dacă Dumnezeu va fi izgonit de pe fața pământului, noi îl vom făuri din nou sub pământ!... Și atunci noi, viețuitorii din subterane, vom înălța din adâncul pământului un imn tragic Dumnezeului bucuriei!"[78]

Dostoievski ajunge mereu în acest punct. După ce a spus: „Dacă Dumnezeu nu există, totul este permis", iată că omul constată: „Dacă Dumnezeu nu există, totul este indiferent", iar această evidență înspăimântătoare, acest gust de moarte, răspândește în el ispita. Omul este o ființă „teotropă". Asediată din toate părțile, credința este indestructibilă în inima lui. Ateii pot să înșire raționamente impecabile: adevăratul credincios nu se tulbură dacă nu știe să răspundă, pentru că are mereu impresia unei *ignoratio elenchi*. Precum prințul Mîșkin stând de vorbă cu unul dintre ei în cursul unei călătorii. El admiră inteligența, știința și desăvârșita curtoazie a tovarășului său de drum, care expune îndelung motivele de a nu crede în Dumnezeu. „Totuși, adaugă prințul, m-a uimit ceva: parcă ar fi vorbit tot timpul despre altceva, și am fost mirat tocmai pentru că și mai înainte, ori de câte ori m-am întâlnit cu oameni care nu cred, oricâte cărți de-ale lor am citit, mereu mi s-a părut că vorbesc și scriu în cărți parcă cu totul altceva, deși dau impresia că vorbesc și scriu tocmai ce trebuie. I-am spus pe loc părerea mea, însă, probabil, m-am exprimat confuz sau n-am știut să-mi formulez ideea, pentru că el n-a înțeles nimic."[79]

Această observație atât de fină, și care duce atât de departe, Mîșkin i-o împărtășește prietenului său Rogojin, sub faimosul tablou al lui Holbein. Pe punctul de a se despărți, în pragul casei, s-au angajat într-o discuție pe care nu se hotărăsc s-o curme. Priveliștea tabloului i-a tulburat pe amândoi. Rogojin pare să fie de părere că, la popoarele cu o cultură avansată, ateismul este fatal. Îl întreabă pe prietenul său. Fără a-l contrazice, Mîșkin se mulțumește

[78] *Frații Karamazov*, trad. rom. cit., vol. II, p. 355.
[79] *Idiotul*, trad. rom. cit., p. 219.

atunci să evoce în fața lui câteva amintiri recente. După întâlnirea cu ateul din acea călătorie, un ceas mai târziu, intrând în hotel, a întâlnit o țărancă cu un prunc în brațe:

Femeia era încă tânără, iar pruncul să tot fi avut vreo șase săptămâni. După cum socotea ea, copilul îi zâmbise pentru prima dată de când se născuse. Mă uit și o văd făcându-și cruce cu mare evlavie. „Ce faci, zic, nevastă?" (Pe atunci doar puneam întrebări la toată lumea). „Uite, zice, la fel cum mama se bucură când zărește primul zâmbet al pruncului ei, tot așa se bucură și Dumnezeu când vede din cer că un păcătos îngenunchează din toată inima ca să-și facă rugăciunea". Această femeie mi-a spus, aproape cu cuvintele astea, o idee atât de profundă, atât de subtilă și atât de veritabil religioasă, o idee în care întreaga esență a creștinismului s-a exprimat dintr-odată, adică toată ideea de Dumnezeu ca părinte bun al nostru, care se bucură de om, așa cum se bucură tatăl de copilul lui – ideea cea mai importantă a lui Cristos! O femeie simplă! Ce-i drept, era mamă... și, cine știe, poate că femeia era chiar nevasta soldatului aceluia. Ascultă, Parfion, mai adineauri mi-ai pus o întrebare, iată răspunsul meu: esența sentimentului religios nu încape în nici un fel de raționament, în nici un fel de delicte și crime și în nici într-un fel de ateisme; aici ceva e altfel și va fi veșnic altfel; aici e ceva pe care ateismele vor aluneca veșnic și vor vorbi mereu altceva[80].

Rogojin avea, așadar, dreptate, pentru că savanții sunt atei, iar femeile din popor sunt cele care cred. În acest secol, Europa a devenit savantă. Europa își pierde credința. Versilov, omul plin de vise, contemplă cu spaimă acest crepuscul, aude deasupra ei un glas de înmormântare. El deplânge „vechea idee" ce dispare. Dar ateismul occidental nu va domni decât un timp. Fiindcă „omul se poate lipsi de credință pentru o perioadă oarecare, însă nu pentru totdeauna"[81], iar sărmanele femei din popor vor triumfa asupra savanților, pentru că în ele se exprimă, mult mai simplu și mai complet decât prin vocea omului subteran, elanul nestăvilit al sufletului creat după chipul lui Dumnezeu.

[80] *Idiotul*, trad. rom. cit., p. 220.
[81] *Adolescentul*, trad. rom. cit., pp. 585 și 561-562.

CAPITOLUL III

EXPERIENȚA VEȘNICIEI

Eșecul ateismului în diversele lui forme care descompun ființa și dau naștere sclaviei, care duc la sinucidere colectivă sau individuală, fizică sau mentală: un asemenea rezultat este totuși prea negativ. Permanența sentimentului religios, de neînvins în fața oricărei dialectici: o asemenea afirmație nu este oare gratuită? Există, evident, spirite care n-au nici o conștiință, nici un presentiment al acelui „element veșnic în om" (pentru a vorbi ca Max Scheler) pe care contează Dostoievski. „Spirite pământești", al căror tip este Ivan. La drept vorbind, ele nu sunt întotdeauna opace față de frumusețea credinței în Dumnezeu. Ivan recunoaște față de Alioșa: „Surprinzător, aș zice chiar miraculos, nu este însă faptul că Dumnezeu există, ci miracolul constă tocmai în aceea că ideea necesității unui Dumnezeu – idee atât de sfântă, de emoționantă și de plină de înțelepciune și care nu poate decât să-i facă cinste omului – s-a putut înfiripa în căpățâna unei fiare sălbatice și crude ca el." Da, dar cu toate astea, gândește el, omul l-a inventat pe Dumnezeu. Cât despre el, cel puțin atunci când nu-l apucă furia revoltei la vederea răului, atunci când e pur și simplu fidel „esenței ființei sale", nu încearcă mai mult nevoia de a-l nega decât de a-l afirma pe Dumnezeu. El „îndepărtează toate ipotezele". Indiferent dacă pământul a fost sau nu făcut de Dumnezeu, el este conform geometriei lui Euclid. La fel și spiritul lui, care este făcut pentru a înțelege pământul. „Spiritul meu euclidian, realist, refuză să caute soluția unor probleme ce nu au nimic de-a face cu lumea asta. Și tot așa te sfătuiesc și pe tine, dragul meu Alioșa, să nu-ți frământi în zadar mintea cu asemenea șarade, și mai ales să nu-ți pui niciodată întrebarea dacă Dumnezeu există sau nu. Sunt lucruri ce depășesc posibilitățile unei inteligențe inițial înzestrate cu noțiunea celor trei dimensiuni spațiale."

Inițierea criticismului și pozitivismului modern nu i-a fost necesară lui Ivan pentru a-l închide în orizontul terestru. El nu este așa prin disciplină intelectuală, ci prin fire. N-a putut niciodată înțelege supoziția, făcută totuși de către „geometri și de filozofi, unii chiar străluciți", că două paralele, care urmând legile lui Euclid nu se pot întâlni niciodata pe pământ, s-ar putea

întâlni într-un punct al universului. „Spiritul meu, conchide el, euclidian."[1] Această familie de spirite este absolut refractară față de cea a „spiritelor subterane". Se pare că nu va admite niciodată „contingența legilor rațiunii"[2]. Pentru ea, misterul lucrurilor divine e ca și cum n-ar fi.

Dostoievski nu renunță totuși să le deschidă ochii asupra lui. Acelora care nu văd decât cuvinte în afirmarea credinței, el le vorbește în numele experienței. Experienței pământului, el îi va opune experiența veșniciei. Va spune – așa cum va putea – ceea ce a văzut. Poate că atunci Ivan va începe să întrezărească faptul că „spiritul său euclidian" nu înseamnă sănătate, ci boală[3]. Poate că se va lăsa convins de luminile pe care le răspândește Alioșa și-i va spune din nou, dar atribuindu-le mai multă greutate, cuvintele pe care i le adresa cândva, cu un pic de condescendență: „Frățiorul meu drag, să știi că nu vreau nici să te corup, nici să-ți zdruncin cumva convingerile, dimpotrivă, poate că dorința mea este să mă lecuiesc prin tine."[4]

[1] *Frații Karamazov*, trad. rom. cit., vol. I, pp. 322-323.

[2] Pavel Evdokimov, *Dostoïevski et le problème du mal*, p. 109.

[3] Evdokimov, *op. cit.*, p. 131: „Boala euclidiană a lui Ivan". *Frații Karamazov*, trad. rom. cit., vol. I, p. 335: „Mintea asta păcătoasă a mea."

[4] *Frații Karamazov*, trad. rom. cit., vol. I, p. 324. Cf. p. 320: „Și eu sunt tot un copilandru, ca și tine."

I

Experiențe echivoce

Ce este, așadar, această experiență care are meritul de a aduce un element pozitiv? La prima vedere, ea e destul de tulbure. Iar credința care se alimentează din ea la ce Dumnezeu anume ne conduce? Citindu-l cu atenție pe Dostoievski, nu lipsesc motivele de neliniște.

Dostoievski, se știe, era epileptic[5]. Atunci când îi ironizează, prin intermediul vocii subterane, pe acești oameni sănătoși, cu nervi tari, pentru care un zid este un zid și care pornesc mai departe satisfăcuți de această evidență, fără îndoială că face aluzie la boala sa, la el. Acestei boli îi datorează nu numai exasperarea față de temnița în care ceilalți se lasă închiși atât de docil, dar și miracolul care face ca el să-i scape. Poate că în cursul crizelor sale i-a fost dat „să se înalțe până pe culmea zidului și să îmbrățișeze cu privirea întinderea interzisă. Cade iarăși, înmărmurit, orbit, în suflet cu regretul după acea viziune miraculoasă. Dar a văzut, a văzut!... E unul dintre singurii care au văzut[6]!" Nu ne putem preface că ignorăm faptul că, la baza gândirii sale celei mai adânci și a ceea ce ne vom îngădui să numim misticismul său, există această umilă, această umilitoare realitate psihologică: criza de epilepsie. În ce sens, urmează să vedem. Pentru a nu ne înșela, să ascultăm mai întâi descrierea pe care el însuși o face câtorva prieteni:

> Pentru câteva clipe am un sentiment de fericire pe care nu-l încerc niciodată în starea mea normală și despre care nimeni nu-și poate face nici o idee. E o armonie completă în mine și în lumea întreagă, iar acest sentiment este atât de plăcut, atât de puternic, încât vă asigur că pentru câteva secunde din această fericire poți foarte bine să-ți dai zece ani din viață, sau chiar viața întreagă... Dar, odată criza trecută, senzațiile mele devin extrem de dureroase, nu reușesc decât foarte greu să-mi stăpânesc angoasa, impresionabilitatea... Mi se pare atunci că mă apasă o povară infinită, mi se pare că am comis o greșeală enormă, o crimă monstruoasă.

[5] Numeroase indicații în corespondența sa. Specialiștii nu sunt de acord asupra naturii exacte a acestei epilepsii. Cf. Freud, *Dostoïevski et le parricide, loc. cit.*, la început.

[6] Henri Troyat, *Dostoïevski*, p. 347. Nu fără intenție a plasat în gura uneia dintre făpturile cele mai josnice ale creației sale, Svidrigailov, o teorie despre faptul că boala este o condiție a percepției celeilalte lumi.

O mare sfințenie, o mare crimă, o bucurie de dincolo, o durere de dincolo, toate aceste sentimente se unesc dintr-odată, se condensează într-un punct orbitor ca fulgerul, iar geamătul înfiorător al epilepticului te face să crezi că nu el țipă, ci că în el se află un altul, care nu e un om[7].

Cum să nu recunoaștem aici modelul experienței lui Kirillov sau a lui Mîșkin? Dar nici n-ar fi cazul să insistăm, dacă Dostoievski, în fiecare dintre aceste două cazuri, n-ar adăuga relatării experienței și o interpretare precisă.

Ne amintim că, după ce s-a convins că trebuie să se omoare pentru a alunga teama de moarte, Kirillov crede că în aceeași clipă va deveni un dumnezeu. Și, la remarca interlocutorului său cum că, fără îndoială, nu va avea timp pentru asta – divinizarea lui trebuind să coincidă cu moartea –, el primește remarca ironică cu o mândrie calmă și aproape cu dispreț. Simțim că e stăpân pe răspunsul lui. Are secretul său, pe care, pentru moment, nu consideră nimerit să-l destăinuie. Mai târziu, în fața lui Stavroghin care-l va hărțui cu întrebări, se va explica fără reticențe. Ne doare faptul că trebuie să rezumăm acest dialog dens, gâfâit, cu un aer fantastic, dar în același timp de o naturalețe desăvârșită, plin de o viață imensă și nuanțată și presărat cu atâtea frumuseți[8]. Stavroghin l-a surprins pe inginer jucându-se cu o fetiță. Kirillov mărturisește că iubește copiii, că iubește viața. Cum de intenționează, așadar, să-și zboare creierii?

— Ce are a face? De ce le amesteci? Asta e ceva, cealaltă chestie e altceva. Viața există, moartea nu există.

— Ai început să crezi în viața de apoi, veșnică?

— Nu în viața veșnică, de apoi, ci în veșnicia vieții de aici. Există clipe, ajungi la asemenea clipe, când timpul încetează brusc și vine veșnicia.

— Speri să atingi o asemenea clipă?

— Da[9].

Îngerul Apocalipsei n-a vestit oare că va veni o zi în care nu va mai exista timp[10]? Această idee e foarte corectă. Când omenirea își va atinge fericirea, timpul nu va mai fi necesar. Nu va trebui să ne descotorosim de el, ca de un obiect pe care nu știm unde să-l punem: „Timpul nu este un obiect sacru, ci un concept. El va dispărea din modul de a înțelege." Kirillov presimte venirea acestei zile, deoarece el însuși atinge deja fericirea: aceasta strălucește în privirea sa iluminată, iar el îl întreabă subit pe Stavroghin care se miră:

[7] Citat de Serge Persky, *La Vie et l'œuvre de Dostoïevski*, p. 159; cf. Troyat, p. 302.

[8] *Demonii*, trad. rom. cit., pp. 241-244.

[9] *Idem*, trad. rom. cit., p. 296.

[10] Cf. Apocalipsa 21, 25. (*N. t.*)

— Ai văzut vreodată o frunză, o frunză de copac?

— Am văzut.

— Am văzut nu demult o frunză galbenă, puțin verzuie, care începuse să putrezească pe la margini. O purta vântul. La vârsta de zece ani, pe timp de iarnă, închideam înadins ochii și-mi închipuiam o frunză, de un verde suculent și viu, cu nervuri, strălucind în bătaia soarelui sclipitor. Deschideam ochii și nu-mi venea să cred că n-o mai văd, pentru că în închipuire era atât de bine, și iar îi închideam.

— E o alegorie?

— Nu... Nu e vorba de nici o alegorie! Pur și simplu o frunză, o singură frunză. E bine că există frunza. Totul e bine.

— Totul?

— Totul. Omul e nefericit pentru că nu știe că este fericit; numai de aceea. Asta-i tot, tot! Cine izbutește să afle devine îndată, imediat, în aceeași clipă fericit[11]...

Fetița care asistă la conversație va ajunge în curând orfană: dar totul e bine. Și dacă există nefericiți care mor de foame și alții care sunt umiliți: totul e încă bine, totul. „Sunt fericiți toți aceia care știu că totul e bine. Dacă ar ști că sunt fericiți, ar fi fericiți... Iată ideea, întreaga idee; în afara ei nu există alta."

— Și când ai aflat că ești atât de fericit?

— Săptămâna trecută, marți; ba nu, miercuri, pentru că marțea trecuse, noaptea.

— Cu ce prilej?

— Nu-mi aduc aminte. Pur și simplu așa, dintr-odată; mă plimbam prin cameră... N-are importanță. Am oprit ceasul, era ora două și treizeci și șapte de minute noaptea.

— Ca semn că timpul trebuie să înceteze a curge[12]?

Kirillov lasă întrebarea fără răspuns. Revine la ideea sa. După cum nu sunt fericiți, oamenii nu sunt buni întrucât nu știu că sunt buni. Trebui să-i învățăm, și atunci vor deveni cu toții, instantaneu, buni. Astfel, cel care-i va învăța asta va aduce sfârșitul lumii. Acela va fi dumnezeul-om. El, Kirillov, este acest predestinat: fiindcă acum știe că e fericit și că e bun.

Stavroghin vrea să-l ia în râs. „Glumele sale de om de lume" n-ar putea să-l zdruncine pe acest nou credincios. Deoarece credința lui nu e numai produsul unei logici de nezdruncinat. Ea se sprijină pe o experiență imediată, indiscutabilă. Despre ce a lăsat să se înțeleagă vorbind despre frunza de copac, despre acel „totul e bine", acel „da" total dat ca răspuns vieții, capabil să oprească timpul, el povestește mai târziu cum le-a descoperit, cum are periodic acces deplin la ele. Și atunci recunoaștem că în el ne vorbește iarăși Dostoievski însuși:

[11] *Demonii*, trad. rom. cit., pp. 296-297.

[12] *Idem*, trad. rom. cit., pp. 297-298.

— Există clipe, nu durează decât cinci sau şase secunde, nu mai mult, când simţi brusc prezenţa armoniei veşnice, deplin atinse. Nu e ceva pământesc; şi nu în sensul că ar fi ceva celest, ci în sensul că omul, în întruparea lui pământeană, este incapabil să o suporte. Trebuie să se transforme fiziceşte sau să moară. Este un sentiment clar şi indiscutabil. Ai brusc senzaţia că simţi natura în toată plenitudinea ei şi te surprinzi îndată spunând: da, e adevărat. Zidind lumea, Dumnezeu la sfârşitul fiecărei zile de creaţie a zis: „Da, e adevărat, e bine". Nu este... nu e îndoioşare, ci numai aşa, bucurie. Nici că ierţi ceva, pentru că nu mai ai ce ierta. Nici iubire nu este, o, nu! e ceva deasupra iubirii! E înfricoşător mai ales că e atât de limpede şi e atâta bucurie. Dacă ţine mai mult de cinci secunde, sufletul nu mai suportă şi trebuie să dispară[13].

Şatov, căruia îi este adresată această mărturie, nu se înşală nici o clipă: Kirillov e pândit de epilepsie. Stările sale de fericire sunt semnele premergătoare ale cumplitei boli, când nu sunt deja un efect al ei. Ele se regăsesc la prinţul Mîşkin, căruia Dostoievski îi analizează crizele cu precizia medicului şi a pacientului deopotrivă.

Când Mîşkin e surprins de un atac în starea de veghe, suferă mai întâi, pentru o vreme, de angoasă, de prostraţie, se sufocă. Apoi, deodată, mintea lui se înflăcărează, iar forţele vitale regăsesc un avânt uluitor. Sentimentul vieţii şi al conştiinţei se înzeceşte, ca să spunem aşa, în el; spiritul i se luminează de o claritate intensă, toate neliniştile i se potolesc deodată, pentru a se transforma într-o suverană seninătate, iar raţiunea se înalţă „până la înţelegerea cauzelor finale": este presentimentul acelei „veşnice armonii" de care vorbea Kirillov. Totuşi, aceste momente radioase, oricât de rapide ar fi, nu fac decât să prevestească o clipă mult mai scurtă, secunda hotărâtoare care precedă nemijlocit accesul. Această secundă este cu siguranţă mai presus de puterile sale... Când, revenit la normal, rememorează simptomele atacurilor, îşi spune adesea: „Aceste străfulgerări de luciditate, în care hipersensibilitatea conştiinţei face să se ivească o formă de viaţă superioară, nu sunt decât fenomene morbide, alterări ale stării normale; departe, aşadar, de a se lega de o viaţă superioară, ele intră, dimpotrivă, în manifestările cele mai inferioare ale fiinţei."

Aceasta este vocea înţelepciunii, pe care Mîşkin o aude la fel de bine ca oricine altcineva. Dar el are asupra celorlalţi avantajul de a cunoaşte lucrurile din interior.

... Şi cu toate acestea, ajunse, în sfârşit, la o concluzie extrem de paradoxală: „Şi ce dacă-i o boală? se hotărî el, în cele din urmă, ce importanţă are faptul că

[13] *Demonii*, trad. rom. cit., p. 734. „În aceste cinci secunde trăiesc o viaţă şi pentru ele îmi voi da întreaga viaţă, pentru că merită. Ca să suporţi zece secunde trebuie să te transformi fiziceşte. Eu cred că omul trebuie să înceteze de a naşte. Ce rost are să trăiască pe lume copii, ce rost are evoluţia, dacă scopul este atins?"

această încordare este anormală, dacă însuşi rezultatul, dacă minutul de simţire, pe care ţi-l aminteşti şi îl analizezi după ce ai trecut de criză, se dovedeşte a fi armonie, frumuseţe superlativă, dacă îţi oferă un nemaiauzit şi nebănuit până acum sentiment al plenitudinii, al măsurii şi al unei entuziaste contopiri evlavioase cu însuşi sinteza supremă a vieţii?"

Aceste expresii vagi i se păreau foarte uşor de înţeles, deşi încă prea nesatisfăcătoare. Cât despre faptul că acesta este într-adevăr „frumuseţe şi rugăciune" – nu se putea îndoi deloc şi nici nu-şi putea permite îndoieli. Doar nu visa vedenii anormale şi inexistente în acel moment, ca şi cum s-ar fi drogat cu haşiş, opiu sau vin, care înjosesc raţiunea şi sluţesc sufletul! Toate acestea le putea judeca cu înţelepciune după ce ieşea din starea bolnăvicioasă. Clipele acestea erau tocmai un singur efort neobişnuit al conştiinţei de sine – dacă ar trebui să exprimăm această stare într-un cuvânt –, al conştiinţei de sine şi în acelaşi timp al simţirii propriei fiinţe, în modul cel mai nemijlocit cu putinţă. Dacă în acea secundă, adică în cel mai de pe urmă moment conştient dinaintea crizei, i se întâmpla să apuce a-şi spune clar şi conştient: „Da, pentru acest moment merită să-ţi dai viaţa toată!", atunci, firesc, acest moment în sine preţuia cât viaţa toată[14]...

Fără îndoială, Mîşkin nu-şi tratează experienţa cu seriozitatea fanatică a unui Kirillov. Nu are acei „ochi scânteietori", acea privire fixă, acea expresie „dură şi inflexibilă" ce-l caracterizează în anumite momente pe emulul său. Aşa cum am văzut, el îşi analizează propriul caz cu o anumită detaşare. În plus, „apatia, orbirea mentală şi idioţia", care sunt urmarea fatală a extazului său, nu pot fi uitate. De aceea se fereşte să angajeze o discuţie. Admite că judecata sa poate fi eronată. Totuşi, „el nu rămâne mai puţin tulburat de realitatea senzaţiei sale. Or, faptul este aici: pentru moment a găsit timpul să-şi spună că fericirea pe care i-o procura valora cât întreaga viaţă". Şi, aidoma lui Kirillov, această clipă i-a deschis înţelegerea cuvântului din Apocalipsă: „Atunci nu va mai exista timp."[15]

Neliniştitoare analogia dintre experienţa unui Mîşkin şi cea a unui Kirillov! Neliniştitoare asemănarea dintre acest tip de ateu şi acest tip de credincios! Între cel care are drept misiune uciderea lui Dumnezeu şi cel care proclamă invincibilitatea credinţei[16]! Cum pot izvorî din aceeaşi sursă doctrine atât

[14] *Idiotul*, trad. rom. cit., pp. 225-226. Putem apropia aceste texte de pasajul următor, unde Tauler notează o experienţă mai autentică: „Cel care ajunge, într-adevăr, aici are impresia de a fi fost aici din veşnicie. Această impresie nu a durat, poate, decât o clipă, dar asemenea priviri apar ca o eternitate; ne vine din ele o iluminare şi o mărturie a faptului că omul, înainte de a fi creat, era din veşnicie în Dumnezeu". *Sermons*, tr. fr., vol. I, p. 23 şi vol. 3, p. 254.

[15] *Idiotul*, p. trad. rom. cit., 226: „Probabil, adăugase el zâmbind, aceasta este tocmai secunda în care n-a apucat să se verse ulciorul cu apă, răsturnat, al epilepticului Mahomed, care totuşi a izbutit să vadă în clipa aceea toate lăcaşurile lui Allah."

[16] M. Zander, *op. cit.*, p. 167, apropie spusele lui Mîşkin şi acelea ale lui Kirillov; el vede, şi la unul şi la celălalt, aceeaşi experienţă de viaţă şi chiar aceeaşi concepţie despre veşnicie.

de opuse? Dar ne dăm seama imediat, şi aceasta ne tulbură şi mai mult, că această credinţă atât de liniştită şi această necredinţă fanatică se aseamănă în mod straniu. Emoţia lui Mîşkin apare, poate, chiar mai puţin încărcată de acel „tremendum" şi acel „sacrum" care vestesc prezenţa divinului; pe de altă parte, ea este poate mai marcată de un element de senzualism. În orice caz, şi unul, şi celălalt se ridică atunci deasupra oricărui sentiment normal de iubire sau recunoştinţă, nemaicunoscând decât o adeziune superioară; şi unul, şi celălalt trăiesc o fuziune a fiinţei lor cu viaţa universală, dincolo de care nu mai e nimic de căutat; şi unul, şi celălalt sunt, într-un anumit fel, proiectaţi *în afara timpului*. Şi dacă amândoi sunt atât de apropiaţi, asta nu se datorează oare faptului că reproduc amândoi un unic model: Fiodor Mihailovici Dostoievski?

Să admitem că Kirillov îşi interpretează greşit extazul, ca urmare a ideii fixe care-l stăpâneşte deja. Dar prinţul Mîşkin? Nu l-a vrut oare autorul său crainic al sentimentului religios? Ne-ar fi suficient deci să contemplăm pentru a cunoaşte idealul pe care ni-l propune Dostoievski şi în care ne invită să recunoaştem „stadiul creştin prin excelenţă"[17]. „Prinţul Mîşkin, scrie de exemplu dl Serge Persky, simbolizează înţelepciunea creştină, fără nici o constrângere, în esenţa ei pură."[18] Această exegeză constituie fondul lucrării lui André Gide, care se sprijină şi el pe fragmentele din *Idiotul* şi pe cele din *Demonii* pe care le-am citat. După Gide, Dostoievski „lasă să se înţeleagă că ceea ce i se opune iubirii nu e atât ura, cât frământarea minţii. Inteligenţa, pentru el, e tocmai ceea ce se individualizează, ceea ce se opune împărăţiei lui Dumnezeu, vieţii veşnice, acelei fericiri în afara timpului care nu se dobândeşte decât prin renunţarea individului, în vederea cufundării în sentimentul unei solidarităţi indistincte". Înseamnă, aşadar, să obţii o „inhibare a gândirii", să exalţi, în schimb, senzaţia, să ajungi, în fine, la un fel de quietism mulţumită căruia să rosteşti acel „totul este bine". Or,

> această stare de bucurie pe care o regăsim la Dostoievski nu e oare cea pe care ne-o propune Evanghelia? acea stare în care ne îngăduie să intrăm ceea ce Cristos numea noua naştere? acea fericire, care nu se dobândeşte decât prin renunţare la ceea ce este individual în noi? Fiindcă ataşamentul faţă de noi înşine este cel care ne împiedică să ne cufundăm în Veşnicie, să intrăm în împărăţia lui Dumnezeu şi să participăm la sentimentul difuz al vieţii universale.

Am fi, aşadar, invitaţi nu la o pătrundere dincolo de bine şi de rău, cât la o întoarcere dincoace de ele; ar trebui să ne regăsim inocenţa cu imprecizia dintâi, să intrăm în paradisul primitiv din care avântul inteligenţei ne-a făcut,

[17] André Gide, „Dostoïevski" (*Œuvres complètes*, vol. XI), p. 230.
[18] Serge Persky, *op. cit.*, p. 200.

din nefericire, să ieşim. Pe scurt, ideea ultimă a lui Dostoievski ar consta într-o „depreciere evanghelică a inteligenţei"[19].

Interpretare foarte gidiană, cu siguranţă. Evanghelia este în afara discuţiei. Dar Dostoievski? Întrebarea nu e atât de simplă. Vogüé spunea deja: „Foarte adesea Fiodor Mihailovici m-a făcut să mă gândesc la Jean-Jacques [Rousseau]."[20] Nu e oare evident faptul că alege întotdeauna, pentru a transmite ce e mai bun din mesajul său, copii, femei din popor, ignoranţi, făpturi inculte, apropiate de natură, în care ştiinţa n-a distrus spontaneitatea primitivă? La urma urmei, s-ar putea să nu avem aici mai mult Rousseau decât Sfântul Augustin... Marele doctor creştin n-a spus oare, fiind el însuşi un ecou fidel al lui Isus: *Surgunt indocti et rapiunt caelum**[21]? Dar, în personajul *Idiotului* există ceva în plus, domnul Henri Troyat l-a analizat excelent:

> Întregul roman se reduce la asta: incursiunea inteligenţei principale în domeniul inteligenţei secundare. Această inteligenţă principală, care este inteligenţa subterană, inteligenţa sentimentului, va crea perturbări în mediul în care va fi transplantată. În această atmosferă închisă, sosirea lui Mîşkin deschide un fel de gură de aer. Trecerea lui este salutată mai întâi printr-un hohot de râs. E grotesc, e „retardat", e idiot, chiar şi mama sa îl trata, odinioară, drept idiot. Dar, puţin câte puţin, acest idiot, acest imbecil, pune în discuţie principiile cel mai solid stabilite. Acest sărac cu duhul dă de gândit oamenilor înţelepţi. Acest intrus devine indispensabil. Acest om slab îi îmblânzeşte pe cei puternici. Şi-i îmblânzeşte fără să vrea. Are certitudinea că toată lumea e generoasă în jurul lui şi că toată lumea îl iubeşte... Oamenii devin buni pentru că el îi doreşte astfel, pentru că-i vede astfel. El se află în centrul unui câmp de forţe... În ochii fiecăruia, el e dovada unei alte existenţe, a unei alte lumi posibile[22]...

Numai că această minune îşi are şi reversul. După activ, trebuie acum să dezvăluim pasivul:

> ... Mîşkin, sfântul, nu ştie să acţioneze, el nu ştie decât să iubească. Dacă încearcă să acţioneze, se înşală. Nu numai că nu reuşeşte să ajute pe nimeni, dar mai şi compromite situaţiile cele mai fericite. Trecerea acestui om „absolut bun" prin carte se soldează printr-un asasinat şi trei sau patru drame de familie. Cât despre „omul absolut bun", acesta înnebuneşte. N-a ştiut să se adapteze condiţiei umane. N-a ştiut să devină un om[23]...

[19] André Gide, *op. cit.*, pp. 257-258, 287, 289-290.
[20] E.-M. de Vogüé, *Le Roman russe*, p. 271.
*Se ridică cei neînvăţaţi şi răpesc cerul (*lat.*).
[21] Cf. Léon Chestov, *Les Révélations de la mort*, pp. 40-41.
[22] Henri Troyat, *Dostoïevski*, pp. 334-335.
[23] *Op. cit.*, p. 442. Cf. Evdokimov, *op. cit.*, pp. 208-209: „Mîşkin e aproape posedat de o compasiune ce alterează ceva din personalitatea lui, îl face pe jumătate pasiv şi haotic,

„Umbră vrednică de milă", „fantomă înghețată și fără vlagă", așa îl caracterizează Șestov[24], cu duritate, dar nu fără motiv. Și aceasta se răsfrânge asupra bunătății înseși, care ne devine suspectă și a cărei origine începem s-o cercetăm. Oare jenanta ereditate a acestui prinț epileptic n-are un cuvânt greu de spus? Perfecta sănătate fizică, ca și inteligența perfectă sunt rareori altruiste. Între această îngustare a conștiinței, unde nu mai intră nici măcar percepția răului, și tara nervoasă a lui Mîșkin există o legătură misterioasă. Omul în care voința egoistă nu mai există e lovit de un fel de hemiplegie[25]. Explicația este, poate, prea nitzscheană, după cum puteam să ne așteptăm sub pana lui Charles Andler, dar am îndrăzni oare să nu ținem deloc cont de ea? Șestov conchide de aici că un individ atât de sărman nu poate fi purtătorul mesajului lui Dostoievski; că acesta își dezvăluie sentimentul său adânc chiar prin neputința de a da viață unor ființe de asemenea tip: „Dostoievski înțelegea și reușea să redea spiritele revoltate și aventuroase, iscoditorii. Cum încerca să descrie un om care a găsit... cădea imediat într-o neplăcută banalitate."[26] Dar dacă Mîșkin este, într-adevăr, un degenerat, el nu este totuși un personaj banal[27], și ar trebui să fii foarte puțin sensibil la arta *Idiotului* ca să nu te simți învăluit de enigma acestei extraordinare figuri[28]. Gide ne

dar nu are iubirea în toată plinătatea și armonia ei. Compasiunea sa poate mângâia în momentele de amărăciune, dar nu se poate trăi din ea; ea consolează, dar nici nu izbăvește, nici nu transfigurează: Nastasia Filipovna îl evită pe Mîșkin; «elementul lui angelic» o agasează... Elementul viril al hotărârii și elementul activ al iubirii îi lipsesc lui Mîșkin; compasiunea lui se dedublează, se agită între două femei și este incapabil să evite catastrofa. Voluptatea sumbră a lui Rogojin triumfă asupra compasiunii descărnate a lui Mîșkin. Năruindu-se în nebunia blândă, acesta din urmă demonstrează insuficiența unei iubiri care nu este decât compasiune."

[24] *Filosofia tragediei*, trad. rom. cit., p. 225.

[25] Charles Andler, *Nietzsche et Dostoïevski, loc. cit.*, p. II. Cf. Nietzsche, „L'«homme bon», ou l'hémiplégie de la vertu", *Volonté de puissance*, trad. Bianquis, vol. I, pp. 128-129.

[26] *Filosofia tragediei*, trad. rom. cit., p. 226.

[27] Alain-Fournier simțise asta în mod deosebit, el care îi scria lui Jacques Rivière la 3 martie 1909: „Câștigând răul sacru, *Idiotul* a pierdut facultatea de a judeca. Dar de mult timp noi încercăm să accedem la această treaptă de înțelepciune. În ce mă privește, încerc în această carte o emoție mai profundă, o noțiune mai subtilă și un fel de simț nou pe care l-aș numi «tactul sufletului». Această percepție a sufletului, bruscă, are uneori ceva cumplit și respingător; apoi acea infinită delicatețe pentru a o atinge stoarce lacrimi de sânge. Acestui fapt îi datorează Mîșkin nu calitatea de a explica totul, căci el nu explică nimic, ci pe aceea de a face «totul explicabil» prin simpla sa prezență". Cf. scrisoarea din 20 mai (*Correspondance...*, vol. 4, pp. 85 și 128-129).

[28] Să ne amintim că Mîșkin era unul din personajele favorite ale lui Dostoievski. Îi scria lui Kovner la 14 februarie 1877: „Am fost mulțumit de faptul că puneți deoparte *Idiotul*, ca pe cel mai bun (dintre romanele mele)... Toți cei care mi-au vorbit despre el ca despre cea mai bună operă a mea aveau ceva deosebit în organizarea inteligenței lor, ceva care mă surprinde și îmi plăcea mult." *Correspondance et voyage à l'étranger*, trad. Bienstock, p. 444.

pare aici mai clarvăzător. Numai că, dacă potrivit lui trebuie să vedem în Mîșkin, în afara oricărei interpretări simbolice[29], pe autenticul purtător de cuvânt al lui Dostoievski, neliniștea noastră renaște.

Înainte de a decide, să ducem mai departe inventarul motivelor noastre de neliniște. Experiența pe care pare că se întemeiază totul nu este singura tulbure: expresiile credinței sunt și ele la fel. Care este această divinitate care triumfă asupra tuturor eforturilor negativiștilor? La un Mîșkin, ea rămâne extrem de nedeterminată, dar nu e oare foarte probabil ca „cea mai înaltă sinteză a vieții", pe care prințul o trăiește în timpul extazului său, să se elaboreze la nivelul vieții sensibile, ca și extazul care o dezvăluie? Imnul către „Dumnezeul bucuriei" pe care Mitea îl va intona în închisoare și pe care-l va face să urce „din adâncurile pământului" nu este mai curând un imn către viață? „Viața e bogată, viața prisosește chiar și în măruntaiele pământului! continuă el. Nici nu poți să-ți închipui, Alexei, cât de mult vreau să trăiesc clipa de față... ce neistovită sete de viață e-n mine...Cu forța pe care o simt în mine mă cred în stare să depășesc toate suferințele, numai să-mi pot spune în fiecare clipă: eu sunt! Legat de stâlpul infamiei exist încă, văd soarele, și dacă nu-l văd, știu că el strălucește. Și a ști asta înseamnă viață[30]"... Există oare aici altceva decât o adevărată explozie a acelei neîmblânzite energii vitale proprie Karamazovilor și care constituie, în cel mai înalt grad, o forță a pământului? Iată, acum, în *Demonii*, mărturia uneia dintre acele bătrâne femei prin care Dostoievski vrea să ne facă să înțelegem sufletul profund

Vezi și scrisoarea către Maikov, la momentul la care începea să scrie *Idiotul*, 31 decembrie 1867: „De mult timp mă chinuia o idee, dar îmi era teamă să o fac subiect de roman, întrucât e o idee foarte dificilă pentru care nu sunt pregătit, deși e foarte seducătoare și o iubesc. Această idee este aceea de a *înfățișa un om întru totul bun*. După mine, nimic nu poate fi mai dificil, mai ales în epoca noastră..." *Les Inédits...*, p. 28. A scris întreaga operă în condiții imposibile, încolțit de o acută lipsă de bani și de crize multiple și violente.

[29] Această rezervă este capitală. Fiindcă Mîșkin este, poate, personajul cel mai misterios al lui Dostoievski, după cum *Idiotul* este, poate, creația sa cea mai profundă. Transpuse simbolic, potrivit intențiilor autorului, trăsăturile cele mai deficiente sau mai neliniștitoare ale acestui bolnav capătă o valoare sacră. Pe drept cuvânt, credem noi, Edouard Thurneysen (*op. cit.*, p. 87) a putut spune că totul în această operă este făcut pentru a ne orienta gândirea către Isus Cristos, iar Romano Guardini a încercat, într-un lung capitol, care se numără printre cele mai reușite ale studiului său, să împingă până la capăt o asemenea interpretare. Cf. *Carnets de L'Idiot*, p. 167: „Prințul – Cristos" (cuvinte scrise cu un scris caligrafic mare); sau p. 208: „La sfârșit prințul: starea sa calmă și solemnă. I-a iertat pe oameni." Și această expresie ciudată de la începutul romanului: „Acum merg la oameni." Numai că trebuie adăugat, chiar cu Guardini, că Mîșkin nu este totuși „nici Omul-Dumnezeu, nici un al doilea Cristos; el este omul numit: Lev Nikolaievici Mîșkin: existența sa se compune din elemente pur umane"; fiecare eveniment al vieții sale își are de la început sensul propriu", iar „simbolismul direct nu apare nicăieri". M. Zander se ală̆tură interpretării lui Guardini.

[30] *Frații Karamazov*, vol. II, pp. 355-356.

al poporului. Ea locuiește într-o mânăstire, unde face penitență pentru faptul că prezisese viitorul. Acolo, ieșind din biserică, o întâlnește într-o zi pe Maria Timofeevna, soția infirmă a lui Stavroghin. Și o întreabă șoptit: „Cine este, după tine, Maica Domnului?"

„Maica tuturor, răspund, nădejdea neamului omenesc." „Așa, zice, născătoarea de Dumnezeu este maica tuturor, este glia roditoare, și mare este de aceea bucuria omului. Și orice durere lumească și orice lacrimă pământească sunt pentru bucuria noastră, iar când ai udat pământul sub tine cu lacrimile tale ca să pătrundă la o jumătate arșin adâncime, atunci te va cuprinde o bucurie neasemuită. Și nu vei mai avea, zice, nici o amărăciune; asta este, zice, prorocirea." M-au atins adânc în suflet aceste cuvinte. Și am început de atunci să fac la rugăciuni, închinându-mă până la pământ, să sărut de fiecare dată pământul; îl sărut și plâng. Și uite, crede-mă, Șatușka: nimic rău nu există în aceste lacrimi; și chiar dacă n-ai avea nici o durere, totuna, lacrimile tale chiar de bucurie vor curge. De la sine curg, e adevărat. Plecam câteodată pe malul lacului: de o parte mânăstirea noastră, de cealaltă, muntele nostru cu vârf ascuțit; așa se și cheamă, Muntele Ascuțit. Urcam pe acest munte, mă întorceam cu fața spre răsărit, mă închinam lipindu-mă de pământ și plângeam, plângeam și nu mai știam de cât timp plâng și nu mai știam eu atunci nimic etc.

Se vede, învățătura bătrânei femei nu s-a pierdut. Ușorul iz de ezoterism n-a făcut decât să-i adauge farmec. În plus, Maria Timofeevna era înclinată s-o primească, și poate nici călugărițele mânăstirii nu fuseseră deloc scandalizate. Nu le spusese Maria într-o zi: „Dumnezeu și natura, mi se pare că sunt același lucru." Toți cei care luaseră parte exclamaseră: „Vedeți!" Maica stareță a izbucnit în râs[31]...

Maria Timofeevna îi povestește toate astea lui Șatov. Care își are și el misticismul lui. După ce a intrat în teribilul grup al lui Piotr Verhovenski, caută să se elibereze de el. Acum crede în Dumnezeu. A înțeles nebunia inițiativei socialiste care „vrea să construiască, numai pe rațiune și știință un univers". El știe – „istoria i-o arată – că nici un popor n-a putut să se clădească și să se organizeze numai pe aceste principii, că dintotdeauna știința și rațiunea n-au îndeplinit decât funcții subalterne, că popoarele se formează și se mișcă sub impulsul unei cu totul alte forțe, a cărei origine e misterioasă". Această forță este „dorința de nestins de a ajunge la un scop și, în același timp, constanta negare a acestui scop"; ea este „constanta și neobosita afirmare a existenței"; nu este ea acel „spirit de viață" de care vorbește Scriptura, acele

[31] *Demonii*, trad. rom. cit., pp. 182-183. Există aici un ecou al acelei religii care, după Bachofeu, ar fi fost religia primitivă a omului, cult conjugat al pământului și al maternității, legat de un regim de comunism matriarhal. Despre simbolismul pământului la Dostoievski și în liturghia bizantină, cf. Zander, *op. cit.*, pp. 66-68. Autorul observă totuși: „Mă îndoiesc că putem evita aici un ușor element de păgânism."

„râuri de apă vie" cu a căror secătuire ne amenință Apocalipsul? – Fiindcă și Șatov citează din Apocalips. – „Aș spune simplu, conchide el, că această forță este căutarea lui Dumnezeu." Dar să vedem cum înțelege el asta:

...Scopul întregii mișcări a masei, la oricare popor și în oricare perioadă a existenței sale, constituie numai și numai căutarea lui Dumnezeu, a unui Dumnezeu al său, negreșit al lui propriu, și a credinței în el ca Dumnezeu unic și adevărat. Dumnezeu este personalitatea sintetică a întregului popor, luat în totalitatea lui, de la începutul și până la sfârșitul existenței sale. Niciodată nu s-a întâmplat ca toate popoarele sau mai multe popoare să aibă un Dumnezeu comun, dar întotdeauna s-a întâmplat ca fiecare popor să aibă un Dumnezeu al lui, aparte. Când dumnezeii încep să devină comuni este un indiciu că națiile respective sunt pe cale de dispariție. Când dumnezeii devin comuni, ei mor și moare și credința în ei, odată cu popoarele înseși. Cu cât un popor e mai puternic, cu atât Dumnezeul e mai specific. Niciodată n-a existat un popor fără religie, adică fără noțiunea de bine și de rău. Orice popor are noțiunea sa proprie despre bine și despre rău și un bine și un rău al lui propriu. Când noțiunile de bine și de rău încep să devină comune la mai multe popoare, atunci încep să dispară popoarele respective și însăși deosebirea dintre bine și rău începe să se șteargă și să dispară. Niciodată rațiunea n-a fost în măsură să definească binele și răul sau numai să separe binele de rău, cât de aproximativ, dimpotrivă, întotdeauna, spre rușinea ei, le-a confundat într-un mod lamentabil; iar știința oferea soluții fondate pe forța brutală. Se distinge în această privință mai ales semiștiința, cel mai cumplit flagel al omenirii, mai cumplit decât molima, foametea și războiul... Semiștiința este un despot, cum n-a existat niciodată până acum[32].

Convertirea lui Șatov e desăvârșită! E chiar prea convertit, iar critica adusă de el universalismului rațiunii nu-i rănește doar pe raționaliști... Ghicim tresăririle unui Moeller van den Bruck traducând asemenea pasaje... Am cunoscut de atunci un reviriment asemănător și știm care e chipul și numele misticismului pe care acest reviriment l-a provocat. La asta ar vrea să ne conducă Dostoievski? Șatov al său nu se abandonează viselor fără formă. Dacă cineva ar dori să conteste că geniul slav are darul teoriilor viguroase, perfect duse la capăt, de mare forță, cu formule necesare, ar trebui trimis la Șatov. Zarathustra pare să fi studiat la școala lui – dar fără să-și ajungă maestrul – atunci când spune: „Nici un popor nu poate să trăiască, fără să-nveție prețul lucrurilor; iar dacă vrea să dăinuie, el n-are nevoie să dea preț nici unui lucru, urmând măsurile vecinului."[33]

Totuși, Stavroghin, căruia i se adresează expunerea teoriei, are obiecții. Și Șatov protestează imediat: „Reduc noțiunea de Dumnezeu până la un atribut al nației? Dimpotrivă, înalț poporul până la Dumnezeu!... Poporul

[32] *Demonii*, trad. rom. cit., p. 313-314.

[33] Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*, trad. rom. cit., p. 114.

este trupul lui Dumnezeu." Dar, departe de a o corecta, această explicație nu face decât să consolideze teoria: „Orice popor numai într-atât și atâta timp există ca popor cât timp își are un Dumnezeu al său, excluzând neîmpăcat orice alt Dumnezeu din lume; cât timp are credința în faptul că prin Dumnezeul său îi va învinge și îi va izgoni din lume pe toți ceilalți dumnezei." Și, așa cum Raskolnikov distingea cândva două clase de indivizi, Șatov distinge acum două clase de popoare: pe de o parte, „toate popoarele mari, toate popoarele care cât de cât s-au afirmat în istorie, toate popoarele care s-au aflat în fruntea omenirii"; pe de altă parte, „o materie etnografică". Un mare popor este acela care crede că este unicul deținător al adevărului, că este singurul chemat, singurul capabil să reînvie și să salveze lumea prin adevărul său; atunci când încetează să mai creadă acest lucru, este decăzut.

De o jumătate de secol încoace, „imperialismul mistic" a fost descris nu o dată: nu-i este oare Șatov precursorul? Se vorbește mult acum despre „realism": nu spunea tot Șatov: „e imposibil să mergi împotriva faptelor"?

Pe această idee poate fi construită o filozofie a istoriei. Evreii au fost un popor mare, pentru că n-au trăit decât ca să-l aștepte pe „adevăratul Dumnezeu" și să-l ofere lumii; grecii au divinizat Natura și au lăsat moștenire lumii religia lor, adică filozofia și arta lor; Roma a divinizat poporul sub forma statului; Franța a fost întruchiparea catolicismului roman și răspândește astăzi un socialism ateu care este urmarea firească a acestuia... Când ajunge la Rusia, Șatov îl regăsește cu ingeniozitate pe Dumnezeul unic, iar universalismul cuceritor prin care caracteriza marile popoare coincide cu universalismul adevărului și al absolutului: „Dar adevărul e unul singur și prin urmare numai unul dintre popoare poate avea un Dumnezeu adevărat, chiar dacă celelalte popoare au și ele dumnezeii lor deosebiți și mari. Singurul popor «purtător de Dumnezeu» este poporul rus."[34]

După Kirillov, după prințul Mîșkin, după Maria Timofeevna, Șatov își are, așadar, religia sa. – Dar ce să credem despre această „divinitate" care, când pare să nu fie decât omul, când pare să se reveleze sub aspectul Vieții, al Pământului sau chiar al Națiunii? Putem să-l recunoaștem pe Dumnezeu în această Forță imanentă? Dacă asta ne oferă Dostoievski după ce a învins ateismul, ne vom putea oare bucura de victorie? El a scos din adâncul ființei noastre de carne și a exaltat într-un mod extraordinar simțul „sacrului". Dar oare acest „sacru" nu este prea echivoc?

[34] *Demonii*; trad. rom. cit., p. 314-315. *Jurnal de scriitor*, trad. rom. cit., vol. III, pp. 43-52: „Orice popor mare crede că el este cel dintâi și vrea să-și impună gândirea sa altora; dar gândirea rusă este tocmai gândirea universală, ideea unirii sociale a tuturor popoarelor..." Vezi și pp. 64 și 104, ca și *Discursul despre Pușkin și Adolescentul*, trad. rom. cit., p. 577-579.

II
Dedublări și simboluri

Ne facem uneori o idee curioasă despre legăturile care există între un romancier și personajele sale. E foarte adevărat, romancierul se oferă în opera sa mai mult decât autorul unui tratat doctrinal. Cel puțin acesta e privilegiul – ori fatalitatea – unui anumit tip de romancieri, în rândul cărora Dostoievski ocupă un loc de prim rang. Teoriile noastre, chiar și cele mai dragi, pot fi atât de departe de noi! Chiar cel care caută să se definească în ele rămâne adesea neputincios. Fiindcă viața e refractară la formule și se lasă mai bine percepută, ca prin surprindere, în întorsătura unei acțiuni. Un om are șansa să se exprime mai bine fără să vrea, creând alte ființe, decât observându-se pe sine. Secretul său s-ar sustrage analizelor sale, chiar și conștiincioase: dar se vădește în actul creator. Ce imagine mai vie a tatălui oferă un fiu decât portretul modelului său! Romancierul are, de asemenea, șansa să fie mult mai sincer, și poate mai complet sincer, datorită varietății personajelor. Fiecare dintre ele e un aspect al lui însuși. – Astea sunt truisme. Dar iată unde începe dificultatea. Ce este eul? Există în mine firea mea, temperamentul meu, caracterul meu, și există ceea ce am proscris, am confirmat, am suportat. Există trăsăturile care țin de ereditatea mea și cele pe care mi le-am făurit. Există ceea ce-mi ascund mie însumi și există ceva la care aspir fără să posed, dar care deja mă modelează atrăgându-mă. Asupra tuturor, se dau nenumărate explicații simpliste ce se cred profunde! E fără îndoială esențial pentru mine să nu mint față de legea ființei mele, este cea dintâi regulă a unei moralități concrete, și iată de ce moralismul care nu ține seama de acest lucru este imoral; dar să îi fiu loial ființei mele înseamnă oare să mă abandonez tuturor tendințelor mele și să nu discern nimic în haosul meu interior? Unii gândesc ca și cum orice alegere ar fi o mutilare, ca și cum orice refuz ar fi o ipocrizie, ca și cum orice gândire cu care nu se armonizează spontan un anumit fond al naturii ar fi, în cel mai rău sens al cuvântului, idealism! Ca și cum a vrea și mai ales a gândi împotriva ta însuți ar însemna întotdeauna să minți! Ca și cum fondul cel mai sumbru al naturii noastre ar fi, obligatoriu, elementul cel mai profund al ființei noastre! Ca și cum dualitatea trupului

și spiritului n-ar fi în noi cel dintâi dat real! Se uită că viața conștiinței nu poate fi sesizată obiectiv și se presupune că sinceritatea deplină exclude orice alt efort în afara curajului de a citi în sine. Aceste explicații simpliste, socotite a fi ultimul cuvânt al psihologiei și al moralei, duc, de altfel, la absurd: posibilitățile ce clocotesc în mine, mai mult sau mai puțin preformate, sunt diverse; ele sunt contradictorii: va trebui oare, pentru a fi sinceri, să le actualizăm pe toate? În fine, sinceritatea va pretinde deopotrivă să nu gândesc niciodată decât potrivit cu ceea ce sunt, sau va putea să consiste, când și când, în recunoașterea faptului că ceea ce sunt nu e conform cu ceea ce gândesc?

Realism, sinceritate: cât abuz se face de aceste două cuvinte! Abuz deosebit de grav atunci când vine vorba să-l studiem pe Dostoievski, care vede tocmai în libertate caracteristica omului și care caută, dincolo de orice psihologie, adevărul ființei. Dacă actualizează aici una din posibilitățile sale, dacă se eliberează în alt loc de ispitele sale, dacă în altă parte șoptește, poate, o mărturisire, dacă expune chiar, altundeva, o anumită teorie pentru care simte o afinitate, îl vom recunoaște oare, de fiecare dată, atât de bine încât să putem socoti că i-am surprins taina gândirii? Unii și-au creat un criteriu: cei răi, negativiștii, au în această operă un relief admirabil; cei buni, virtuoșii, credincioșii, sunt figuri banale: nu este acesta semnul că Dostoievski e de partea celor dintâi? Numai că „îi era teamă de grozăviile pe care le descoperea și-și concentra toate forțele spirituale, pentru a se feri de ele într-un fel sau altul, chiar cu ajutorul primelor «idealuri» apărute". Așa s-au născut personajele bune. Ați recunoscut teza lui Șestov[35]. Dar, așa cum s-a spus în legătură cu Mîșkin, personajele bune nu sunt mereu atât de nesemnificative! Dacă au o culoare cam palidă, iar gesturile adesea puțin stângace, motivul nu e simplu oare? Cerul a fost întotdeauna mai ușor de descris decât infernul, ceea ce nu vrea să spună că autorul descrierii crede mai curând în infern decât în cer... De aceea, va trebui să-i discernem acum pe adevărații purtători de cuvânt ai lui Dostoievski chiar în interiorul grupului de credincioși, de mistici, adică nu între cei care traduc simpla lui realitate psihologică, nici între cei prin care el ar exprima un oarecare ideal „edificator", ci între cei care reprezintă intenția reală a gândirii sale[36].

[35] Lev Șestov, *Filosofia tragediei*, trad. rom. cit., p. 165. Observația de la care pleacă Șestov este, de altminteri, incontestabilă. Deși Dostoievski, în nota pe care o adaugă la *Însemnări din subterană*, spune că „autorul jurnalului, ca și jurnalul însuși, sunt o ficțiune" și că singurul său scop a fost să-l zugrăvească „pe unul dintre reprezentanții unei generații care-și trăiește ultimele clipe", nu trebuie să ne lăsăm înșelați: această explicație are drept scop să-i liniștească în egală măsură atât pe autor, cât și pe cititor.

[36] Șestov își ușurează sarcina atunci când refuză să vadă în Dostoievski propovăduitorul unui „idealism pios"... „Nu voi înceta să repet, mai spune el! Vladimir Soloviov, care l

Șatov întrupează, nu încape îndoială, o tendință care a fost foarte puternică la Dostoievski. El a crezut în Rusia ca în poporul „purtător de Dumnezeu" și aproape ca în Dumnezeu însuși. Nu se îndoia că gândirea rusă fusese chemată să transforme lumea[37]. „Ortodoxia sa mesianică", tinzând să se confunde cu ideea panslavistă[38], prindea tot mai mult aripi în ultimii săi ani, și ea dădea glasului său accentele din celebrul discurs de comemorare a lui Pușkin. Se străduia să facă din această idee o „idee nouă și pură", cu totul diferită de „cea măcinată de morile slave de la Moscova"[39]. Și totuși, el nu se lasă înșelat: în poziția lui Șatov există ceva ce nu e clar, și Dostoievski îl face pe eroul său s-o mărturisească stânjenit. Discuția cu Stavroghin se încheie cu o înfrângere. Stavroghin afirmă că ar vrea să adere la tot ce auzise; dar cum s-o facă, dacă credinței îi lipsește Dumnezeu? Apoi, trecând la contraatac și privindu-l pe Șatov cu asprime:

— ...Voiam doar să știu: dumneata personal crezi sau nu crezi în Dumnezeu?

— Eu cred în Rusia, eu cred în ortodoxia ei... Eu cred în trupul lui Cristos... Eu cred că a doua venire a lui se va săvârși în Rusia. Eu cred... bâigui Șatov, intrat în paroxismul exaltării.

— Dar în Dumnezeu? În Dumnezeu?

— Eu... Eu voi crede în Dumnezeu[40]...

considera pe Dostoievski drept un profet, n-a înțeles exact; Mihailovski e cel care avea dreptate, el care-l numea pe Dostoievski «talent neînduplecat» și «căutător al comorilor ascunse». Dostoievski căuta, într-adevăr, comori ascunse, nu încape îndoială; iar tânăra generație care a ridicat stindardul idealismului pios ar face mai bine să se îndepărteze de bătrânul magician decât să-l aleagă șef spiritual, căci trebuie să fii miop sau să nu posezi nici o experiență de viață ca să nu vezi în el un om extrem de periculos", „Sur les confins de la vie" (*Œuvres*, vol. 4), pp. 187-188. Antiteză amăgitoare, care nu corespunde realului.

[37] Către Maikov, 12 ianuarie 1868; și 1 martie: „Restaurarea prin gândirea rusă (care, așa cum spuneți cu atâta dreptate, este temeinic îngemănată cu ortodoxia) se pregătește pentru lumea întreagă și se va încheia în mai puțin de un veac. Este credința mea pasionată." *Les Inédits de Dostoïevski*, p. 34.

[38] Către Maikov, 15 mai 1869: „Cercul viitorului Rusiei se lărgește. S-a pus principiul unei lumi cu totul noi, căreia îi este rezervat să restaureze creștinismul prin ideea ortodoxă panslavă și să introducă în omenire o gândire nouă. Aceasta se va înfăptui atunci când Occidentul va fi putred, și va fi putred atunci când papa, după ce-l va fi deformat definitiv pe Cristos, prin chiar acest fapt va fi suscitat ateismul în societatea occidentală coruptă." *Op. cit.*, p. 68. Cf. 9 octombrie 1870, p. 89.

[39] Cf. *Jurnal de scriitor*, trad. rom. cit., vol. III, p. 336, această frază îngrijorătoare în *Discursul despre Pușkin*: „De ce să nu avem în noi ultimul Lui cuvânt[al lui Cristos]?"

[40] *Demonii*, trad. rom. cit., p. 317. „Nici un mușchi nu tresări pe fața lui Stavroghin. Șatov se uită la el țintă, cu ochi sfidători, ca și cum ar fi vrut să-l transforme în scrum cu privirea-i scânteietoare. În definitiv, eu nu ți-am spus că nu cred absolut deloc! strigă el în sfârșit..."

Scrupul, ezitare dureroasă a lui Dostoievski citind în el însuşi? Poate. În orice caz, şi asta e tot ce trebuie să reţinem în prezent, el nu confundă naţionalismul, fie el mistic şi spiritual, cu credinţa[41].

Cazul lui Mîşkin este diferit. Pentru a-l înţelege bine trebuie să atingem în treacăt chestiunea dedublării şi a echivocului la Dostoievski.

Ideea „dublului" l-a urmărit toată viaţa. Ea îi serveşte la exprimarea pedepsei criminalului, a cărui personalitate se scindează; „Un dublu apare, se materializează. Un dublu care e el şi nu e el. Un dublu care e caricatura lui înspăimântătoare, oglinda deformantă în care chipul lui omenesc se umple de bube, se năruie, primeşte toate semnele unei vieţi interioare blestemate."[42] Dar cazul unui Ivan Karamazov nu reprezintă decât potenţarea a ceea ce li se întâmplă şi celorlalţi, chiar „inocenţi". Goliadkin este eroul unei nuvele ce se intitulează tocmai *Dublul*. Versilov e pradă aceluiaşi fenomen, de care se teme: cu sufletul plin de intenţii bune, el este împins, împotriva voinţei sale, la câte un act contrar; abia ce a rostit vorbe blânde şi pioase, şi imediat sfărâmă o icoană... „Ştiţi, e ca şi cum ai avea în faţă un *alter ego* al tău. Tu eşti un om cuminte şi aşezat, celălalt însă ţine să facă negreşit o trăsnaie, uneori destul de hazlie, şi deodată îţi dai seama că ţie îţi vine chef să faci trăsnaia, fără să ştii de ce, mai bine zis doreşti s-o faci împotriva voinţei tale, dar oricât te-ai strădui, nu-ţi poţi stăpâni pornirea."[43] Mîşkin însuşi, făptura spontană căruia Evgheni Pavlovici îi poate spune uimit: „Aveţi atâta naivitate, atâta nevinovăţie, cum nici măcar în veacul de aur nu s-a mai pomenit", Mîşkin suferă de un rău analog: două idei contrare se ciocnesc în spiritul său, „Dumnezeu ştie cum vin ele şi cum încolţesc". Crede că nu-i un lucru bun, ba chiar e ceea ce îşi reproşează cel mai mult, deşi nimic nu-i mai anevoios decât să reacţionezi împotriva lui: dar i se întâmplă să creadă că orice om e aşa[44]. Cum să ne mirăm, aşadar, că la un Lebedev „minciuna şi adevărul – toate astea la mine-s laolaltă şi absolut sincere"[45]? Dedublările au loc, uneori, în vis: săvârşim atunci acte cărora nu le corespunde nimic în gândirea noastră, nici măcar în forma reveriei involuntare,

[41] Şi în altă parte există o primă aparenţă contrară. Cf. Jacques Madaule, *Le Christianisme de Dostoïevski*, pp. 100-101: „Versilov crede în Dumnezeu? Întrebarea se complică cu o alta: crede în Rusia? Ne putem plânge, într-o logică perfectă, că la Dostoievski, constant, probleme atât de eterogene sunt amestecate, astfel încât soluţia uneia pare s-o impună pe a celeilalte. Dar trebuie să-l luăm pe romancier aşa cum este... Nu ajungem la umanitate decât prin Rusia istorică, aşa cum încearcă să se gândească şi să se conceapă ea însăşi, imediat după abolirea iobăgiei, între 1860 şi 1880."

[42] Cf. Henri Troyat, op. cit., p. 125.

[43] *Adolescentul*, trad. rom. cit., p. 622.

[44] Keller către Mîşkin, *Idiotul*, trad. rom. cit., p. 310.

[45] Lebedev către Mîşkin, în *Idiotul*, trad. rom. cit., p. 312.

dar „totul se zămislise şi zăcea de mult în suflet"[46]. Există, aşadar, în fiecare om, un mister. Contrariile coexistă în el; el este doi, iar aceşti doi sunt unul. Uneori omul percepe în el propria caricatură şi este coborât în propriii ochi; alteori însă, o fiinţă mediocră are un presentiment care o înalţă în regiuni superioare...

Se întâmplă, de asemenea, ca în spiritul romancierului atari dedublări să se obiectiveze şi să se solidifice într-un fel, iar atunci avem două, trei personaje diferite şi identice. Smerdeakov, de exemplu, este dublul lui Ivan, „un dublu inferior şi respingător, care va şti să facă ceea ce Ivan însuşi nu are decât forţa de a dori"[47]; acest lacheu vicios îi este tot atât de indispensabil ca să citească în propriu-i suflet, pe cât îi este diavolul din halucinaţiile lui. Sau Raskolnikov, după crimă, discutând cu josnicul Svidrigailov, se vede în el ca într-o oglindă. „Cupluri tragice, alcătuite fiecare din două fiinţe foarte vii şi foarte reale, crezându-se complete şi apărând astfel în ochii celorlalţi" şi care totuşi „nu sunt, în definitiv, decât perechi de fragmente complementare ale unei a treia fiinţe, ale unei fiinţe scindate ale cărei jumătăţi se caută reciproc"[48].

Aceasta e formula cea mai simplă. Dar există şi altele. Un personaj central poate, asemenea unui astru ce străluceşte, să dea naştere mai multor sateliţi: Verhovenski, Şatov şi Kirillov provin toţi din Stavroghin; acesta, „putere stinsă, elimină din fiinţa sa puterile neutilizate", şi fiecare dintre ele se întrupează într-o altă făptură[49]. Sau încă, o serie de personaje formează un fel

[46] *Adolescentul*, trad. rom. cit., p. 482.

[47] Jacques Madaule, *Le Christianisme de Dostoïevski*, p. 155.

[48] D. Merejkowski, *Tolstoï et Dostoïevski*, p. 297. „Aceste dubluri se persecută unul pe celălalt. Raskolnikov, Stavroghin, Ivan Karamazov ar fi putut sau cel puţin ar fi vrut să le strige sosiilor lor detestabile – Svidrigailov, Piotr Verhovenski, Smerdeakov – ceea ce Ivan îi strigă cu o furie atât de neputincioasă şi atât de nedreaptă Diavolului: „Nici o clipă nu te-am socotit adevărat etc."

[49] Evdokimov, *op. cit.*, p. 41; cf. p. 218: „Kirillov şi Şatov provin din Stavroghin. Piotr Verhovenski este «maimuţa» lui. Prin ei trăiau alături, în el, ideologia nihilistă, cea a antropoteismului şi cea a slavismului religios." Cf. *Demonii*, trad. rom. cit., pp. 275 şi 277. Este ceea ce arată şi Romano Guardini: „Personajul Stavroghin nu alcătuieşte numai climatul în care se mişcă lumea romanului, el realizează, de asemenea, un fel de sinteză ce se dezvoltă în figurile celor care-i înconjoară... Toţi fermenţii de dezagregare ce clocotesc în el, scepticismul faţă de viaţa în societate, instinctul de distrugere, voluptatea experienţelor sociale, toate acestea izbucnesc în Verhovenski şi în oamenii lui. Şi, fără îndoială, aici am căzut într-o infirmitate a gândirii şi într-o neglijenţă care par străine de Stavroghin; cum să nu vedem totuşi în acţiunile lor distrugătoare o elucidare a ceea ce clocoteşte în el? Şatov îi arată, în momentul marii reglări de conturi, că el este cel care i-a dat fostului socialist concepţia despre Poporul-Dumnezeu. Într-adevăr, cu toate aspiraţiile sale spre o natură infinită, spre marea unitate şi magica regenerare a existenţei, cu dorinţa sa de a-şi extrage inspiraţia din rădăcinile pământului şi ale poporului, Stavroghin este totuşi un romantic... Numai că Şatov ia lucrurile

de spectru solar: sunt cei patru fraţi Karamazov. „Smerdeakov, Dmitri, Ivan, Alioşa sunt, s-ar putea spune, aspectele, din ce în ce mai bine decantate, ale unuia şi aceluiaşi individ care se smulge din animalitate şi se realizează în «omul nou»". Aceşti patru fraţi sunt o aceeaşi fiinţă transformată... „Scara viciului este aceeaşi pentru toţi, îi spune Alioşa lui Dmitri: eu sunt pe prima treaptă, tu eşti mai sus, să spunem pe a treisprezecea; cred că e absolut acelaşi lucru."[50] În fine, unele personaje îşi corespund de la un roman la altul. Astfel, Versilov „reflectă multe trăsături, chiar dacă îndulcite, ale lui Stavroghin"[51]. „Omul subteran" dă naştere unei posterităţi numeroase, şi nu e fără îndoială o întâmplare că Dmitri Karamazov, condamnat deja la ocnă şi vorbind în numele tovarăşilor săi de suferinţă, exclamă: „Noi, vieţuitorii din subterane..."[52]; deşi tonul şi inspiraţia sunt altele, reacţia sa împotriva frumoaselor discursuri ale lui Rakitin nu e lipsită de asemănare cu apostrofările ironice îndreptate împotriva prietenilor raţiunii. Prinţul Mîşkin are câteva din calităţile lui Alioşa; aceşti doi tineri, atât de diferiţi, sunt legaţi printr-o misterioasă înrudire a sufletului. Mai multe afirmaţii ale lui Kirillov se regăsesc pe buzele starețului Zosima: „Şi eu cred de mult că viaţa e într-adevăr un rai, spune el, de exemplu... Raiul sălăşluieşte în adâncul sufletului fiecăruia dintre noi... Şi tot atât de adevărat este că, atunci când oamenii vor ajunge să-şi dea seama de asta, împărăţia cerurilor se va statornici pe pământ, nu va mai fi un vis, ci o realitate."[53]

Nu e vorba de analogii neînsemnate. Trebuie să vedem în ele mai mult: corespondenţe simbolice – iar analiza acestor corespondenţe, pe care dedublarea intimă a sufletelor le pregăteşte şi le face mai subtile, sunt esenţiale pentru înţelegea întregii opere. Dostoievski nu şi-a expus gândirea dintr-odată. Dar arta subtilă pe care o utilizează – când priveşti puţin mai de aproape la ce a reprezentat existenţa lui, în ce condiţii au fost compuse marile sale romane, îţi spui că această artă ţine de miracol – nu-i îngăduie numai să

cu o seriozitate crâncenă, în timp ce maestrul său ia în zeflemea propriile doctrine, ca şi tot restul. În sfârşit, în Stavroghin retrăieşte revolta romantică şi prometeană a unui Kirillov, chinul senzaţiei-religioase (*Unmittelbar-Religiosen*) şi refuzul de a-i răspunde pe căile creştine... Dar, în timp ce ceilalţi sunt astfel puşi în mişcare şi determinaţi în destinul lor, el însuşi rămâne înlănţuit într-o apatie posomorâtă, imitaţie jalnică a simplităţii sănătoase a cărei linişte creează mişcarea vieţii şi a cărei unitate face să izvorască o multitudine de figuri şi de valori" (trad. Engelmann-Givord).

[50] Troyat, *Dostoïevski*, p. 546.

[51] Evdokimov, *op. cit.*, p. 41.

[52] *Fraţii Karamazov*, trad. rom. cit., vol. II, p. 355.

[53] Şi încă: „Orice frunzuliţă năzuieşte către el, cântă slava lui, şi oleacul şi-l mărturiseşte lui Cristos..." *Fraţii Karamazov*, trad. rom. cit., vol. I, pp. 417-418 etc.... Cf. Cuvântul lui Isus în Ioan, 13,17: „Când ştiţi acestea, fericiţi sunteţi dacă le veţi face".

urmărească aceeaşi temă în registre diferite, să corecteze o impresie printr-o alta, să construiască un univers mental descoperind rând pe rând fiecare dintre aspectele ce-l compun. O asemenea artă îi era indispensabilă. Era obligat să recurgă la acest soi de corespondenţe şi să folosească simboluri. Nu putea face altfel decât să procedeze prin sugestii indirecte. Fiindcă ceea ce-şi propusese era să ne conducă până în lumea spiritului. Dar această lume, ştia, este invizibilă. Nu există nici un mijloc de a o atinge printr-o priză directă: „Lumea cealaltă demonstrată materialiceşte, ce idee!"[54] Dostoievski nu este un empirist al spiritualului; nu este şi nici nu vrea să fie, în ultimă instanţă, un „psiholog". „Realitatea imperceptibilă, care soluţionează totul, rămâne întotdeauna dincolo de linia orizontului, la aceeaşi distanţă inaccesibilă, orice efort ar face omul pentru a o atinge. Ea îi este transcendentă... Punctul de proiecţie se află în afara tabloului şi în acelaşi timp în profunzimea sa, în afara câmpului psihologic şi în spirit."[55]

Dostoievski nu crede că vom putea vreodată, ca să spunem aşa, să privim peste zid. Nu crede în valoarea absolută a nici uneia dintre „experienţele" pe care ni le descrie şi care reproduc întotdeauna ceva din experienţa lui proprie. Cunoaşte prea bine tarele care sunt în mod obişnuit condiţia sau preţul acesteia. Vede prea bine că ele nu aduc mântuirea. „Idioţenia" şi epilepsia pe de o parte, pe de alta neputinţa de a acţiona, compasiunea ineficace, în cele din urmă catastrofele: iată cortegiul viziunilor lui Mîşkin al său. Departe de a le nega ori de a le evita, el le distribuie elementele cu o mână foarte sigură, extrăgând din ele un diagnostic nemilos. Cu *Idiotul*, ca şi cu Kirillov şi cu adoratorii extaziaţi ai „Marii Mame", ne aflăm încă pe planul naturii, care este cel al psihologiei şi care nu poate decât să decepţioneze. Nu se poate observa, nu se poate propriu-zis descrie, nici o trecere de la psihologic la metafizic, de la natură la spirit. „Ţine de o altă ordine, supranaturală..."

Dacă Dostoievski nu crede într-o experienţă spirituală care ar ţine de psihologic şi ar prinde în vreun fel spiritul în năvoadele ei, asta se datorează faptului că gândirea lui nu e naturalistă. „Ultimul rezultat al analizei sale, al disecţiei sale nemiloase, este afirmaţia că o relaţie *sintetică* raportează tot ce este uman la un punct de vedere situat dincolo de orice realitate zisă psihologică."[56]

[54] Dostoievski, citat de Evdokimov, *op. cit.*, p. 187. Era un oponent neîmblânzit al spiritismului, îl respingea, ca şi orice experienţă cu pretenţii suprapsihice, aşa cum Cristos a respins în pustiu ispita de a înfăptui minuni; cf. Legenda Marelui Inchizitor.

[55] Evdokimov, *op. cit.*, p. 83. Thurneysen, *op. cit.*, p. 99.

[56] Thurneysen, *op. cit.*, p. 100; şi pp. 101-102: „Această supranatură despre care vorbeşte fără încetare nu este o realitate dată, o «supralume», nici vreo realitate psihică inconştientă. Pentru că ceea ce este presupunerea, fundamentul, determinarea esenţială a tot, nu poate fi ceva determinat ori determinabil, după cum punctul spre care tinde perspectiva nu poate fi un punct real, situat în interiorul tabloului..."

El nu-şi imaginează lumea spirituală ca pe un dedesubt ascuns, impenetrabil fără îndoială omului normal, obişnuit, dar care s-ar deschide explorărilor unei fiinţe mai bine sau altfel dotate. Pentru el, această lume spirituală, acest domeniu al veşniciei, este, concret, „Împărăţia lui Dumnezeu" din Evanghelie, şi în ea nu se poate pătrunde decât prin mijloacele de care vorbeşte Evanghelia: *metanoia*, „noua naştere". Intrarea în această împărăţie e deschisă, adică în egală măsură păzită, de misterul crucii[57]. Experienţa unui Mîşkin, dacă am lua-o numai pe ea, sau dacă n-ar comporta altă semnificaţie decât cea literală, ar tinde să ne conducă la un paradis pierdut, la un stadiu al copilăriei şi al inocenţei infraumane. Aşa o consideră Gide, şi nu se poate spune că se înşală, dar greşeşte oprindu-se la literă, la simbol. O asemenea întoarcere înapoi nu este cu putinţă pentru om. Versilov a visat-o, a văzut omenirea în leagănul ei, spectacolul era atât de frumos încât o senzaţie de fericire încă neîncercată i-a străbătut inima; vis minunat; dar, afirmă el, nu era decât o „măreaţă amăgire"[58]. E zadarnic să căutăm „triumful inocenţei la omul nepurificat"[59]. Altcineva a refăcut visul lui Versilov, cel pe care Dostoievski, în *Jurnalul unui scriitor*, îl numeşte „omul ridicol". În locurile unde se trezeşte transportat brusc, „totul era ca la noi şi în acelaşi timp totul strălucea de un fel de bucurie, gravă şi solemnă, atingând sublimul"; acolo, toţi oamenii erau inocenţi şi frumoşi, chipul lor nu cunoştea durerea, trăiau „într-un fel de comuniune neîntreruptă cu Marele Tot". Dar, pătrunzând în paradis, acest om aducea cu el răul[60]...

Da, „vârsta de aur este visul cel mai neverosimil din toate câte au existat vreodată". Cu toate acestea, „pentru el oamenii şi-au dat viaţa, lui şi-au închinat toate puterile, pentru el au murit, au fost ucişi profeţii, fără el popoarele nu vor să trăiască şi nu pot nici măcar să moară"[61]. Tot Versilov e cel care vorbeşte, interpret exact al întregului neam omenesc. De unde această atracţie de neînvins? Şi de ce, totodată, aceste experienţe care ne

[57] „Cristos m-a chemat să port crucea", spune Alioşa, *Fraţii Karamazov*, vol. I. Cf. Evdokimov, p. 134: „Ideea crucii, ideea ispăşirii este atmosfera spirituală a romanelor lui Dostoievski."

[58] *Adolescentul*, trad. rom. cit., p. 575. Acest paradis al lui Versilov, ca şi acela al „omului ridicol", apare ca un fel de intermediar între o lume greacă ideală (cam aşa cum o zugrăveşte Taine) şi paradisul *Evei* lui Péguy.

[59] Cf. Stanislas Fumet, *L'Impatience des limites, petit traité du firmament*, p. 100.

[60] „Visul unui om ridicol", *Jurnal de scriitor*, trad. rom. cit., vol. II. Cf. Evdokimov, pp. 53-65. Omul cu visul, trebuie să recunoaştem, cedează din plin uneia dintre „ispitele" lui Dostoievski; şi, dacă n-ar fi corectat de mărturisirea pe care trebuie s-o facă despre neputinţa de a pătrunde în paradis fără să-l corupă, sentimentul lui ar fi un loc interpretării gidiene, care, nu este, aşadar, lipsită de un oarecare fundament.

[61] *Adolescentul*, trad. rom. cit., p. 575.

fac să credem că am atins cerul? Orice am crede, ele sunt fapte. Explicaţia naturalistă este evidentă, iar Dostoievski o dă cel dintâi, sau mai degrabă (pentru că el nu teoretizează) el oferă toate elementele explicaţiei, fără înşelătorie. Viziunile lui Mîşkin sunt datorate bolii, ca şi halucinaţiile lui Ivan. Fără îndoială. Dar dacă în noi există un presentiment al veşniciei, oare toate acestea nu vor deveni pentru noi semne?

De aici natura echivocă a unor asemenea stări, după cum ne oprim la litera lor sau vedem în ele semne – adică: simboluri reale. Această noţiune de echivoc e una dintre cele mai importante pe care trebuie s-o introducem când e vorba de interpretarea lui Dostoievski. Ea este apropiată de aceea a dedublării, cu diferenţa totuşi că în dedublare, aşa cum o arată numele, doi poli se disting şi se opun, în timp ce în echivoc, ori în ambiguitate, dualitatea deja reală rămâne latentă, încă nediferenţiată.

Să luăm, de exemplu, un personaj ca Versilov. Câte întrebări ridică el! Avem impresia, de la un capăt la celălalt, că ne aflăm în faţa unei enigme. Ne agăţăm mai întâi de stângăcia descifrării sale sau de aceea a naratorului, dar aceste explicaţii sunt cu totul insuficiente. Enigma e *reală*. Versilov crede, nu crede? E bun, e rău? Când se dezvăluie şi când, dimpotrivă, joacă un rol? Ce gând ascuns tăinuiesc mărturisirile lui?... Ne întrebăm: ce gândeşte autorul? Ce a vrut să ne facă să întrevedem? Dar autorul este asemeni nouă. El a dat fiinţă personajelor şi stă în faţa lor ca în faţa unui mister. Şi trebuie să adăugăm, precizare fundamentală, că nu e vorba doar de o ignoranţă subiectivă din partea noastră sau a lui: după cum a observat Jacques Madaule, un Versilov locuieşte, obiectiv, „în acea regiune nesigură dintre bine şi rău, în care nu se ştie niciodată până la ce punct binele aparent nu cuprinde vreun rău ascuns şi invers"[62].

Echivoc în gradul cel mai înalt, deşi într-o altă manieră, la „omul subteran" – şi acesta e motivul pentru care, oricât de important ar fi monologul lui pentru înţelegerea lui Dostoievski, nu ni se pare că putem vedea în el, aşa cum s-a crezut, „cheia" întregii opere. Pentru că, pe de o parte, dacă mă stânjeneşte, dacă personal mi se pare dezagreabil că doi şi cu doi fac patru, pot fi sigur că lipsa şi păcatul şi mizeria se află de partea mea şi nu de partea nevinovată a lucrurilor; în consecinţă, exasperarea pe care o manifestă omul subteran faţă de limitele stabilite de raţiune poate fi interpretată în primul

[62] Madaule, *op. cit.*, p. 90. Cât despre figura lui Mîşkin, ea este, spune Guardini, „de o ambiguitate descurajantă"; acest personaj rămâne „îngrozitor de şovăielnic, astfel încât calea rămâne deschisă aprecierilor celor mai contradictorii... De altfel, toate acestea nu provin deloc din faptul că Mîşkin nu petrece cu noi decât câteva luni. Acest caracter «gratuit» îi este esenţial fiinţei lui. Pentru a vorbi precum Kierkegaard, nu-l întâlnim niciodată decât în «simultaneităţi». Nici un personaj al romanului nu poate să ia distanţa necesară faţă de el, iar cititorul nici atât, chiar dacă pătrunde în interiorul operei..." (trad. Engelmann-Givord).

rând ca un protest fără ieşire împotriva ordinii universale. Toate revoltele şi toate depravările, toate misiticile infernului se află aici în potenţialitate... Dar, pe de altă parte, „n-a existat oare în privirea intuitivului, adeverindu-ne că inteligenţa şi viaţa nu se cunosc" şi că „în alte sfere doi şi cu doi nu fac patru", „apercepţia unui alt adevăr decât cel pe care îl afirmă"[63]? Titanism arbitrar ori premoniţie a transcendenţei? Nici una, nici alta, încă. Prin „iraţionalul" al cărui vestitor este, omul subteran ne introduce, în mod tragic, în lumea superioară a libertăţii, unde se vor intersecta destinele opuse ale unui Stavroghin şi ale unui Alioşa[64].

Echivocul sufletelor este şi cel al stărilor. Impertinenţele unui Stavroghin, provocările sale cu totul gratuite[65] se datorează unei dezordini cerebrale sau trebuie socotite expresii voluntare ale unei perversităţi? Cât despre viziunile unui Kirillov, cum să le judecăm? Un analist atât de pătrunzător ca părintele de Lestapis ne-a dat despre ele, aproape una după alta, două interpretări opuse. Observând că furia ateismului lui Kirillov este o „inversare totală a credinţei", e înclinat să acuze „aceste senzaţii extraordinare de euforie" fără de care vizionarul nostru n-ar fi „ştiut" niciodată că e fericit, nici că e bun. Dar, atent, pe de altă parte, la întregul context al unei vieţi generoase, el nu ezită să recunoască în această sinucidere din principiu o mărturie tragică a obligaţiei morale, iar în aceste manifestări bolnăvicioase ale sensibilităţii lui presentimentul autentic al vieţii veşnice[66]. Şi una, şi cealaltă dintre judecăţi ni se par exacte, şi chiar sunt în acelaşi timp.

Caz extrem şi paradoxal al acestui „echivoc" prezent pretutindeni, care dă o profunzime neliniştitoare universului dostoievskian, dar care-i comunică, de asemenea, o mare putere simbolică.

Natura este semnul spiritului. Cristos este Soarele nostru: Dostoievski o repetă, împreună cu toată tradiţia creştină. Experienţele anormale cu care îşi presară urzeala romanelor sunt licăriri care ne arată intrarea în Împărăţia interzisă. Dar, din această Împărăţie, psihologului îi e cu neputinţă să descrie ceva. Îi e cu neputinţă omului să intre în ea în chip natural.

[63] Stanislas Fumet, *op. cit.*, pp. 15 şi 42-43.

[64] „Dostoievski, spune Berdiaev, *op. cit.*, p. 61, nu se interesează de om decât în mobilitatea lui zbuciumată... (Aceasta) se datorează mobilităţii naturii lui, şocului contrariilor ce se înfruntă în el. Polaritatea, antinomia, iată ce caracterizează fondul naturii umane. Nici unitate, nici tihnă în aceste adâncuri, nimic altceva decât o mişcare patimaşă."

[65] *Demonii*, trad. rom. cit., pp. 64-66.

[66] Stanislas de Lestapis, „Le Problème de l'athéisme vu par Dostoïevski", *Etudes*, 1937, vol. 233, pp. 620 şi 619.

III
Noua naştere

Misterul central al Ortodoxiei este misterul pascal: „Cristos a înviat!" El nu înseamnă doar învierea oamenilor, ci a întregului *cosmos*. Îl inundă cu lumina sa, iar credinciosul, pentru care totul e transfigurat, îl regăseşte pretutindeni pe Dumnezeu. Faptul, de pildă, că Pământul e sacru pentru el nu înseamnă o reîntoarcere la păgânism: este creştinism consecvent. Întreaga ordine a naturii e pătrunsă de Acela care este „Duh dătător de viaţă".

Dar a trebuit să treacă prin moarte.

Dostoievski era un fiu al Ortodoxiei. Teologii din ţara lui au putut avea rezerve faţă de exactitatea credinţelor sale[67]. Dar nu putem uita, fără riscul de a greşi în interpretarea operei lui, că el a respirat atmosfera Ortodoxiei şi i-a asimilat profund spiritul. Cele două scene a căror examinare trebuie s-o abordăm acum sunt de inspiraţie pur creştină, şi abia prin ele pasajele pe care le-am analizat până aici îşi găsesc adevărata exegeză, primindu-şi de la ele semnificaţia ultimă.

L-am lăsat pe Raskolnikov la ocnă, rumegându-şi coşmarul, în uscăciunea unei inimi ce refuză căinţa. Cu toate acestea, chiar înainte de a îngenunchea în piaţa publică pentru a-şi mărturisi crima, din iadul său se înălţase o făgăduinţă de înviere. Criminalul fusese acasă la Sonia, găsise pe comoda din cameră un mic *Nou Testament*: era un cadou de la Lizaveta, a doua lui victimă. Îi ceruse atunci Soniei, care ştia totul, să-i citească o pagină, relatarea învierii lui Lazăr:

... Lectura se apropia de minunea cea mare şi ea se simţea cuprinsă de un sentiment uriaş de triumf. Glasul întărit de bucurie şi fericire avea un sunet metalic. Rândurile se învălmăşeau în faţa ochilor ei tulburi de lacrimi, dar cunoştea pe de rost fiecare verset. Când rosti: „Nu putea oare acesta care a deschis ochii orbului, să facă şi pe..." – ea coborî vocea redând cu ardoare şi patimă îndoiala, dojana şi

[67] Berdiaev a recunoscut că „Dostoievski nu reflecta adevărata Ortodoxie rusă, monahismul ortodox tradiţional, şi că elaborase ceva cu totul nou"; „opera lui Dostoievski avea, în întregime, un accent mai puţin realist decât profetic": *Constantin Léontieff*, p. 226. Cenzura eclezialistică interzice editarea „Învăţăturilor starețului Zosima" din *Fraţii Karamazov* (*ibid.*, p. 330)

hula acestor iudei orbi, necredincioşi şi care peste o clipă aveau să cadă ca trăsniţi în genunchi, aveau să plângă şi să creadă... „Iar el, el care este şi el un orb şi un necredincios ca şi dânşii, el va auzi şi va crede, da, da! Chiar acum, în clipa asta!" – visa ca tremurând de bucuria aşteptării[68]...

Aşteptarea ei avea să dureze. Dar ea nu-şi pierde speranţa. Îl însoţeşte pe condamnat pe drumurile Siberiei. El are acum sub pernă – aşa cum avea cândva, în cursul anilor patruzeci, unul din fraţii săi de suferinţă – o mică Evanghelie, chiar cea care-i aparţinuse Lizavetei, apoi Soniei. Într-o seară, o ia şi o deschide maşinal. De câtva timp se gândea mai puţin la cazul său, orgoliul teoriei sale se clătina. „Viaţa se substituia dialecticii şi ceva cu totul diferit lua formă în adâncul conştiinţei sale". Atunci s-a produs miracolul...

„Dar aici începe o altă poveste, povestea regenerării treptate a unui om, a renaşterii lui, a trecerii lui treptate dintr-o lume în alta, necunoscută de el până atunci, a ascensiunii spre o nouă realitate care până atunci îi rămăsese necunoscută..."[69]

Aşa se termină *Crimă şi pedeapsă*. „Oare aceste cuvinte, spune Şestov, nu sună ca o promisiune solemnă? În acest mod Dostoievski nu şi-a luat oare obligaţia să ne arate această nouă realitate, noile posibilităţi care se deschid în faţa lui Raskolnikov? Dascălul nu a depăşit însă stadiul promisiunii." Cu toate acestea, timpul nu i-ar fi lipsit: găseşte timp să mai scrie lungi romane, dar nu „îşi aminteşte" ceea ce făgăduise[70]. – Remarca e forţată[71]. Ea nu are alt scop decât acela de a susţine teza conform căreia această „viaţă nouă" a eroului său nu oferea nici un interes pentru Dostoievski: acesta nu i-ar fi dat povestirii sale o concluzie moralizatoare decât pentru a se conforma opiniei comune, aşa cum îmbraci o uniformă pentru a îndeplini o obligaţie oficială, dar, odată împlinit gestul, nu s-a mai îngrijit să-l ducă mai departe[72]. Explicaţia ni se pare alta. Dacă ar fi fost vorba să expună doar lenta regenerare

[68] *Crimă şi pedeapsă*, trad. rom. cit., vol. II, pp. 59-60.

[69] *Idem*, trad. rom. cit., vol. II, p. 302. „Aceasta ar putea fi tema unei alte povestiri – cea scrisă aici s-a sfârşit." Şi un pic mai sus, această frază, nu mai puţin evocatoare: „Voiau să vorbească şi nu puteau. Le erau ochii plini de lacrimi. Amândoi erau palizi şi slabi; dar pe chipurile acestea bolnăvicioase şi palide străluceau zorile unor preschimbări depline; a învierii şi naşterii lor la o viaţă nouă!"

[70] Lev Şestov, *Filosofia tragediei*, trad. rom. cit., pp. 225.

[71] De altfel nu se vede prea bine în ce fel se acordă ea cu cele pe care le-am discutat mai sus, cap. II.

[72] Este adevărat că, două pagini mai departe, Şestov scrie: „Oamenii nu, indiscutabil, nevoie de idealism. Şi Dostoievski îl împarte cu dărnicie, încât în final începe el singur să creadă că asemenea activitate are oarecare valoare. Dar numai pentru o clipă, pentru ca imediat să se autoridiculizeze" (trad. rom. cit., p. 226).

a unui criminal obişnuit, reeducarea sa, readaptarea lui socială, ca să-i spunem aşa, de a povesti episoadele acesteia, opera ar fi fost într-adevăr posibilă, dar Dostoievski n-ar fi avut nici un interes pentru ea (aici suntem de acord cu Şestov). El n-ar fi scris analogul *Învierii* lui Tolstoi. O asemenea morală l-ar fi plictisit. Numai că era vorba de cu totul altceva: descoperirea unei „realităţi noi", intrarea într-o lume nouă. Acest lucru, dimpotrivă, îl interesa în cel mai înalt grad; dar era indicibil. Era, într-adevăr, „o altă povestire" şi nu o putea promite, n-a promis-o, întrucât ştia bine că nu putea fi scrisă. Toată psihologia lui ar fi eşuat. Căile prin care Dumnezeu îl atinge pe om vor rămâne întotdeauna un mister[73].

Gide nu vede în această concluzie a romanului o soluţie edificatoare convenabilă, dar lipsită de importanţă. Găseşte în ea, ca şi în relatarea extazelor din *Idiotul*, dar cu mai multă îndreptăţire, esenţa gândirii dostoievskiene. Ştim însă cum o înţelege el. Aici, graţie unei traduceri care ni se pare că deformează textul în avantajul doctrinei: „Viaţa se substituise în el raţiunii. *Nu mai avea decât senzaţii*"[74]. Iată întoarcerea la paradisul copilăriei! Raskolnikov şi-a găsit, în sfârşit, mântuirea. – Eterna confuzie dintre supraconştiinţă şi infraconştiinţă! Eterna încercare de a readuce spiritul în planul naturii! Eterna pervertire a lui *denuo nasci** evanghelic! „Geniul, spunea Baudelaire, înseamnă copilăria regăsită." Dar precizarea pe care o aduce aici Stanislas Fumet în legătură cu artistul e la fel de adevărată despre omul în care răsună chemarea către sfinţenie „Spiritul copilăriei este, pentru el, o tentaţie irezistibilă. Ne place să revenim la originile noastre... (Numai că) opera liberă a artistului, care ştie suficient pentru a putea uita ceea ce a ştiut, poate să pară pentru o clipă opera unui copil, dar nu e decât o asemănare... La unul, există şchiopătare prin deficienţă, la celălalt, prin transcendenţă."[75] De ce trebuie ca un adevăr atât de manifest pe planul artei, care nu e decât imagine, să se întunece atunci când trece în planul fiinţei însăşi? Gide ne-a dat despre Dostoievski, aşa cum ne dăduse despre Evanghelie,

[73] Cf. *Les Carnets de Crime et Châtiment*: „N. B. Ultimul rând. – Căile în care Dumnezeu îl atinge pe om sunt misterioase" (p. 243). Cf. Kafka către Max Brod, decembrie 1917, în legătură cu *Învierea* lui Tolstoi: „Nu putem scrie învierea, nu putem decât să o trăim."

[74] André Gide, *Dostoïevski, loc. cit.*, p. 239. În realitate, este vorba de o inversiune care schimbă total importanţa cuvintelor pe care le-am subliniat. Cf. traducerea lui V. Pozner, vol. 2, p. 280 (N.R.F. 1931): „În schimb, în acea seară era incapabil să reflecteze îndelung, sau să-şi concentreze gândurile. Nu putea decât să simtă. Raţionării i se substituise viaţa; spiritul său trebuia să fie regenerat în acelaşi mod."

* Naştere din nou (Ioan 3, 1) (*lat.*).

[75] Stanislas Fumet, *op. cit.* pp. 59-60. Hegel observă corect, la începutul *Fenomenologiei* că Cristos nu ne cere să *rămânem* copii (nici, am adăuga noi precizând, să redevenim), ci să *devenim*.

o interpretare gidiană. De altfel nici nu se ascunde în această privinţă[76]. Faptul că a putut să facă asta fără să cadă de-a dreptul în neverosimil ţine de acel fascicol de analogii şi de corespondenţe simbolice de care opera marelui romancier e plină şi a cărui importanţă am arătat-o.

Împărăţia la care accede Raskolnikov este un univers al comuniunii. Raskolnikov: în acest nume e cuprins cuvântul *raskol*, care înseamnă schismă, diviziune. Crima sa l-a separat de fraţii lui, oamenii, şi mai cu seamă orgoliul teoriei care l-a condus la crimă. Este motivul pentru care Sonia îi cere să facă penitenţă publică[77]. Exclus din neamul omenesc, el nu va fi reintegrat decât prin convertirea sufletului său. Kirillov, de asemenea, prin nebuneasca sa iniţiativă de autodeificare, se închidea într-o izolare mortală, al cărei semn era logica de dement ce funcţionează în sistem închis[78]. Aceasta este soarta oricărui păcătos, adică a oricărui om. Această lume pământească, lumea obiectivă a societăţii omeneşti, este o lume a separării şi a solitudinii, oricare i-ar putea fi realizările „comunitare". Pentru că este o lume a păcatului. Dostoievski nu se opune ca ea să fie îmbunătăţită, ci ne avertizează că această îmbunătăţire, prin ea însăşi, nu ajută cu nimic la soluţionarea problemei omului şi a comuniunii umane. Cea mai perfectă dintre societăţi ar putea fi cel mai îngrozitor dintre infernuri[79]. – Desigur, „omul cotidian", care se află în fiecare dintre noi, se simte înconjurat şi purtat de mediul social în care vieţuieşte şi căruia îi adoptă comportamentele. El are absolută nevoie de asta pentru a trăi. Dostoievski a simţit-o cu intensitate, şi am putea găsi la el, deşi mai ales în negativ, elementele unui soi de umanism. Cu toate acestea,

[76] *Journal*, 22 aprilie 1922: „Tot ce reuşesc să spun prin intermediul lui Dostoievski şi cu prilejul lui, îmi stă la inimă şi îi acord o mare importanţă. Va fi în acelaşi timp o carte de critică, o carte de confesiuni, pentru cine ştie să citească; ori, mai degrabă: o profesiune de credinţă." Şi la 4 august: „Nu teama de a mă înşela, ci nevoia de simpatie mă face să cercetez, cu o neliniştе pătimaşă, chemarea sau rechemarea propriei mele gândiri în cea a altuia; care mă face... să-mi prezint propria etică la adăpostul celei a lui Dostoievski", Editions de la Pléiade, pp. 733 şi 739. Despre contra-sensul evanghelic al lui Gide: André Rousseaux, *Le Paradis perdu*, pp. 250-283.

[77] Evdokimov, *op. cit.*, p. 135.

[78] Evdokimov, *op. cit.*, p. 128: „Aşadar, chiar elementul de asemănare cu Dumnezeu este cel deviat în Kirillov, iar cercul se închide în autoasemănare, izolare absolută. Dostoievski ne arată această izolare, pe de o parte în maniera lui Kirillov de a împărtăşi cu ceilalţi, iar pe de altă parte în bizareria limbajului său."

[79] Cf. Berdiaev, *Esprit et réalité*, pp. 128-129: „Putem învinge nedreptăţile sociale, exploatarea omului de către om. Iar acesta poate fi rezultatul unei transformări a societăţii omeneşti. Dar totodată, departe de a o suprima, nu vom face decât să sporim tragedia lăuntrică a vieţii, angoasa se va mări mai mult, iar spiritualitatea se va manifesta într-o manieră mai intensă, nemaifiind strivită de nenorocirile exterioare şi de dezordinea socială. Omul nu va consimţi să devină o fiinţă definitiv obiectivată etc."

cel care, aplecat asupra lui însuşi, respinge convenţiile mentale cu care trăieşte omul în societate, intră într-o altă solitudine: „Eu sunt singur, iar ei sunt *toţi*!" exclamă omul subteran. Această solitudine nu e chiar cea a păcatului. Nu e întotdeauna orgolioasă, îi este adesea impusă celui care o încearcă, după cum sufletul se trezeşte câteodată împins către căile mistice, când ar vrea să rămână la rugăciunea comună şi se teme că-i fuge pământul de sub picioare. Singurătate nitzscheană, încercată şi descrisă de Dostoievski. În sfârşit – şi iată ceva care nu e defel nitzschean – dincolo de orice societate, în contrast cu separarea răului, mai adânc decât singurătatea „subterană", există comuniunea: dar aceasta, care reprezintă caracteristica lumii spirituale, este indicibilă, ca şi această lume. Experienţa incoativă pe care o poate face omul despre ea nu este material psihologic. Raskolnikov, intrând în ea, a trebuit să primească un nume nou, pe care doar îngerii îl cunosc[80]...

Mister al omului nou, mister al noii naşteri: întrevăzut la sfârşitul romanului *Crimă şi pedeapsă*, el reapare în *Fraţii Karamazov*. Este chiar adevăratul subiect al acestei istorii, cumplită, „extraordinară epopee a ruşinii, a dereglării şi a nevrozei"[81]. Ca şi Raskolnikov, Mitea este un înviat. Dar aici acţiunea misterului nu mai e doar retrospectivă; nu trebuie aşteptat epilogul, ca în *Crimă şi pedeapsă*, pentru a-l vedea evocat: străluceşte chiar în centru, prefigurat de Alioşa.

Mărturia lui Alioşa este fundamentală. Importanţa ei n-a fost întotdeauna exact recunoscută. Unii, împreună cu acelaşi Şestov, se interesează puţin de acest personaj, pe care-l declară banal, ireal, plictisitor; eşecul autorului de a-i conferi relief ar fi semnul că n-a angajat în el nimic din gândirea lui profundă. Această opinie se loveşte de prefaţa *Fraţilor Karamazov*, unde se afirmă contrariul; nu este oare Şestov însuşi obligat să recunoască faptul că măcar o dată „Dostoievski s-a simţit cu adevărat inspirat vorbind despre Alioşa şi că lui i-a încredinţat una din acele viziuni la care ajungea în clipele celei mai înalte exaltări"[82]? Alţii, împreună cu Gide, îl înţeleg pe Alioşa

[80] În *Fraţii Karamazov*, convertirea lui Mitea – „Frăţioare, în aste două luni de când sunt aici am simţit trezindu-se la viaţă în sufletul meu o fiinţă nouă; un om nou a înviat în mine!" – comportă şi ea acest element de comuniune, care se va traduce prin acceptarea pedepsei, deşi Mitea nu şi-a ucis tatăl, în spiritul ispăşirii pentru toţi: „Deoarece fiecare dintre noi este vinovat pentru toţi... Odată şi odată trebuie să plătească cineva pentru toţi." Iar lanţul care-i leagă împreună pe muncitorii din ocnă devine astfel simbolul solidarităţii în ispăşire. Convertire pregătită şi prefigurată de visul în care Mitea l-a văzut pe „copchilaşul" care plângea în braţele mamei lui, simbol al mizeriei umane (trad. rom. cit., vol. II, p. 355; cf. pp. 265 şi 324).

[81] Serge Persky, *op. cit.*, p. 279.

[82] Léon Chestov, *Les Révélations de la mort*, pp. 118-119. Dacă Dostoievski n-a accentuat trăsăturile când l-a zugrăvit pe Alioşa, acest fapt se întâmplă, fără îndoială, pentru că se temea „să păteze cu infamiile sale impure frumoasa icoană modernă". Fumet, *op. cit.*, p. 83.

pornind de la Mîşkin. Dar dacă, într-adevăr, între cei doi tineri înrudirea sufletească este sigură[83], diferenţele nu sunt mai puţin sigure. Alioşa nu este nici un retardat, nici un inadaptat. El e capabil de hotărâri energice. Inocenţa nu-l împiedică să aibă şi el firea brutală a Karamazovilor. Nu are caracterul ambiguu al prinţului şi nu trăieşte, ca el, „într-un prezent perpetuu, nuanţat de surâsuri şi de indiferenţă"[84]. Aceste contraste ale caracterului lor se regăsesc în viaţa lor spirituală, iar de la experienţa unui Mîşkin la cea a unui Alioşa există distanţa şi în acelaşi timp legătura simbolică de la natură la spirit[85].

Alioşa era ucenicul preferat al lui Zosima. Bătrânul stareţ abia murise. Înainte de a intra în somnul său de pe urmă, îi repetă maxima evanghelică pe care o rostea adesea: „Grăuntele de grâu, când cade în pământ, dacă nu moare, rămâne stingher; iar, dacă moare, aduce multă roadă."[86] „Adu-ţi aminte", i-a spus el... Apoi a fost veghea funerară. După obicei, în jurul corpului aşezat în sicriu s-au adunat călugării, iar unul dintre ei citeşte cu voce tare, rar, Evanghelia. Istovit după o zi plină de emoţii şi de oboseală, Alioşa adoarme. Dormind pe jumătate, ascultă relatarea Nunţii din Cana Galileii, pe care o citeşte părintele Paisie. Şi iată că, în vis, îi apare Zosima: e din nou viu, vine la el, îi comentează Evanghelia... Alioşa se trezeşte: bătrânul călugăr e acolo, întins, rece, ţeapăn; îl contemplă în sicriul lui...

...Apoi se întoarse dintr-odată pe călcâie şi ieşi afară. Coborî repede treptele, fără a mai zăbovi în cerdac. Întraripat, sufletul său era setos de libertate, avea nevoie de spaţiu, de tot cuprinsul lumii. Bolta cerească, presărată cu stele scăpărătoare, se desfăşura nemărginită deasupra lui. Din zenit până la orizont curgea alburoasă

[83] „Mîşkin merge în lume, pătrunde în ungherele cele mai întunecate ale vieţii, asemenea unei raze a luminii Logosului, pătrunde misterele sufletului omenesc. Alioşa, în schimb, le este necesar tuturor. Prezenţa sa aduce armonie, face transparent sensul lucrurilor...", Evdokimov, *op. cit.*, p. 93. Spusele lui Miusov despre Alioşa, *Fraţii Karamazov*, trad. rom. cit., vol. I, p. 34, i s-ar aplica destul de bine lui Mîşkin: „Cred că e singurul om din lume care, lăsat de capul lui, fără o leţcaie, în mijlocul unui oraş necunoscut, cu un milion de locuitori, n-ar muri nici de foame, nici de frig, fiindcă orişicând o să se găsească cineva să-i dea de mâncare şi un adăpost, şi chiar dacă, să zicem, s-ar întâmpla să nu găsească pe nimeni, sunt convins că s-ar descurca foarte uşor şi aşa, singur, fără să se umilească şi fără să cadă pe capul celui care l-ar primi în casă; dimpotrivă, aş putea spune c-ar fi o adevărată fericire pentru acesta să-l adăpostească." Există totuşi în Mîşkin, un mister care face ca această simpatie instinctivă faţă de el să se preschimbe lesne într-o ostilitate nu mai puţin instinctivă...

[84] Albert Camus, *Mitul lui Sisif*, trad. rom. cit., p. 116.

[85] Cf. indicaţiile pătrunzătoare ale lui Zander, *op. cit.*, pp. 168 şi 170.

[86] *Fraţii Karamazov*, trad. rom. cit., vol. I, p. 392. Zosima iubeşte această maximă. Ea este cea pe care, odinioară, i-a dat-o drept răspuns misteriosului vizitator venit să-l consulte în legătură cu o crimă veche şi uitată: trad. rom. cit., vol. I, p. 427. Dostoievski a pus-o în evidenţă în roman.

calea lactee. Răcoarea şi liniştea nopţii învăluiau pământul. Turlele albe şi cupolele aurite ale bisericii străluceau pe cerul de safir. În straturile din jurul casei, fastuoasele flori de toamnă adormiseră până în zori. Pacea statornicită pe pământ se îngemăna cu cea revărsată din înălţimi, taina gliei se împerechea cu taina stelelor... Alioşa rămase locului câteva clipe, neclintit, privind în jur, şi dintr-odată căzu jos, ca secerat.

Nu ştia de ce îmbrăţişează pământul, nu înţelegea de ce simte o dorinţă atât de fierbinte să-şi lipească buzele de el, şi-l sărută întruna plângând, stropindu-l cu lacrimi şi jurându-i frenetic iubire, iubire pe veci. „Udă pământul cu roua lacrimilor tale de bucurie, şi scumpe fie-ţi lacrimile ce le-ai vărsat..." răsuna un glas în adâncul său. De ce plângea? O, în momentul acela de ascultare simţea nevoia să plângă până şi pentru stelele ce străluceau din tării şi plângea fără să se sfiască de extazul lui. Să ierte totul şi pe toată lumea, să-şi ceară iertare de la toţi şi de la toate, şi nu numai pentru faptele săvârşite de el, ci pentru toţi şi pentru toate câte le-au făcut, căci pentru el „aveau să se roage alţii", îi şoptea mai departe glasul lăuntric. Şi cu fiecare clipă simţea, da, simţea ca aievea, aproape palpabil, coborând în sufletul său o putere nestrămutată, ca bolta spuzită de stele. Un gând se statornicea în el pentru vecie, definitiv. Cel ce se aşternuse cu faţa la pământ era un tânăr slab, pentru ca în locul lui să se ridice de jos un om care avea să lupte dârz toată viaţa şi care era pe deplin conştient de schimbarea petrecută cu dânsul, îşi dădea seama de ea cu toată exaltarea de care era cuprins. Niciodată, până la capătul zilelor lui, Alioşa n-avea să uite această clipă. „Cineva a coborât atunci în sufletul meu", spunea el cu cea mai deplină convingere[87]...

Nu se află oare aici, adunaţi în jurul lui Alioşa, toţi cei ale căror extaze echivoce ne lăsaseră perplecşi? Marele curent mistic ce parcurge opera lui Dostoievski nu-şi capătă sensul aici? Da, sunt toţi acolo, uimiţi de ceea ce contemplă: Mîşkin şi Kirillov, bătrânica ce-i îndemna să îmbrăţişeze pământul şi omul ridicol cu visul său nostalgic, şi până şi Svidrigailov care vorbea despre „fragmente din alte lumi" ce se văd plutind prin apariţii... Între experienţele lor şi cea a tânărului călugăr nu există oare – cu nuanţe de la unul la altul – un raport analog celui pe care Clement din Alexandria îl discernea între *membra disjecta** ale fabulelor păgâne şi întregul trup al misterului creştin? Să notăm că extazul lui Alioşa e pregătit de învăţăturile stareţului despre penitenţa şi sacrificiul care sunt necesare pentru a intra în Viaţă, învăţături confirmate de moartea bătrânului care i se arată apoi viu ucenicului adormit, şi simbolizate de relatarea miracolului din Cana. Apa este semnul penitenţei – fiindcă Dostoievski ştie că omul e păcătos. Transformarea apei în vin înseamnă divinizarea fiinţei, trecerea de la viaţa naturală la viaţa în spirit. Extazul care a urmat în grădină n-a fost nimic altceva. Noi nu-i

[87] *Fraţii Karamazov*, trad. rom. cit., vol. II, pp. 55-56. Vezi comentariul lui Berdiaev, *L'Esprit de Dostoïevski*, pp. 246-249.

*Membre risipite (*lat.*).

cunoaştem conţinutul, şi nici Dostoievski, nici Alioşa însuşi n-ar fi putut să ni-l descrie în substanţa lui. Au fost consemnate numai gesturile care l-au însoţit, sentimentele pe care le-a suscitat, amintirile pe care le-a reînnoit. Miracol spiritual, mister al „noii naşteri", mereu acelaşi, mereu nou, căruia aici minunea de la nunta din Cana, iar dincolo aceea a învierii lui Lazăr, îi sunt simbol[88]. „Cineva a coborât atunci în sufletul meu..."

Atunci Alioşa poate îmbrăţişa pământul şi-l poate uda cu lacrimile sale. Atunci misterul pământesc se învecinează cu cel al stelelor, Dumnezeu îşi învăluie creaţia aşa cum noaptea senină învăluie pământul. În inima lui Alioşa „palpită întreg universul"[89]. Extazul său este supranatural, dar cosmosul este transfigurat odată cu el.

Şi totuşi, acest extaz nu este un sfârşit. El este o aurora, o promisiune. Foarte diferit de stările unui Mîşkin, care se reînnoiau periodic pentru a-l lăsa apoi în atonia lui, el marchează o dată în existenţa lui Alioşa şi-i conferă o forţă. E hrană pentru drum. Simbolizat prin minunea din Cana, el simbolizează la rândul lui un destin care nu e încă împlinit. „Sunteţi mântuiţi în speranţă"[90], le spunea Pavel creştinilor care trecuseră deja prin moartea şi învierea mistică. La fel şi Alioşa. Misticismul *Fraţilor Karamazov* este chiar acela al învierii. El rămâne eshatologic. E misticismul celei de-a patra Evanghelii, dar şi cel al Apocalipsei. Dostoievski nu visează la cine ştie ce veşnicie surprinsă în clipă; – aceasta ar fi, în litera ei, formula lui Mîşkin şi este, am văzut, tot în litera ei, cea a lui Gide. El aspiră la suprimarea timpului. În această privinţă, Kirillov e interpretul său, Kirillov, care nu încetează să scruteze Apocalipsa, deşi se rătăceşte în cercetarea ei. Veşnicia e acolo, foarte aproape. Câteva fisuri stranii, ici şi colo, în urzeala experienţei noastre umane, îl fac s-o presimtă. O experienţă spirituală, de un alt ordin, aduce speranţa acestei veşnicii... „Omenesc, prea omenesc" în existenţa sa şi în sentimentele sale, el nu e ancorat nici în certitudine. Sufletul îi rămâne chinuit. Totuşi, spre seară, îndoielile sale se liniştesc. Crede în nemurire. Aşteaptă învierea.

— ...Karamazov! răsări deodată Kolea. E adevărat ce spune religia că vom învia din morţi şi ne vom scula cu toţii din morminte? Înseamnă că atunci o să ne întâlnim iarăşi cu toţii şi o să-l vedem şi pe Iliuşecika?

[88] Dl Paul Evdokimov, *op. cit.*, p. 104, discerne şi un simbolism mai precis. „Alioşa primeşte o iniţiere sofianică, se împărtăşeşte din Alma Mater. Unirea boltei înstelate şi a zidului mânăstirii, albastrul sofianic al spaţiilor cosmice şi albul inocenţei realizează, sub formă de imagini, simbolismul culorilor iconografice şi simbolismul mistic al cultului Fecioarei Mamă a lui Dumnezeu."

[89] *Carnets des Frères Karamazov*, p. 171.

[90] *Romani* 8, 24. (*N. t.*)

— Sigur că da, ne vom scula, şi atunci ne vom povesti veseli şi fericiţi tot ce am făcut în viaţă, răspunse Alioşa cu căldură, deşi zâmbind.

— Vai, ce frumos o să fie! se bucură Kolea[91]...

Cu acest dialog naiv, cu această discuţie de copii care completează extazul lui Alioşa, se termină *Fraţii Karamazov*, ultima lucrare a lui Fiodor Mihailovici Dostoievski, încheiată chiar în anul morţii sale.

[91] *Fraţii Karamazov*, trad. rom. cit., vol. II, p. 613.

CONCLUZIE

Astfel, toată această operă, această operă atroce, se încheie într-un cânt de speranță. Ea este în întregime un cânt de speranță. Aceasta e semnificația ei profundă. Oroarea în care ne aruncă nu este un infern. Dostoievski este profetul *unei alte vieți*. Adevărul pe care-l vestește nu este un adevăr „descărnat", pentru a utiliza un cuvânt de care astăzi se abuzează atât de mult. Realismul său e, dimpotrivă, cel mai viguros din câte sunt[1]. Dar nu are nimic dintr-un adevăr pozitivist. Este un adevăr ce provoacă scandal. Totuși, dacă alungă din om orice încercare de a „întemeia viața veșnică aici pe pământ", n-o face pentru a-l încovoia sub o soartă mizerabilă. Ci pentru a-l scoate de pe o cale fără ieșire. El este profetul unității, care presupune ruptura; profetul învierii, care presupune trecerea prin moarte.

Moartea, s-a spus, este singura experiență metafizică. Situația privilegiată a lui Dostoievski, extraordinara clarviziune care a făcut să fie numit „omul lui Dumnezeu"[2] nu-i vin oare din faptul că i-a fost dat să anticipeze într-un fel, și în două maniere care s-au coroborat și îmbinat, această experiență unică? Esențialul crizei de epilepsie, scrie Edouard Thurneysen, constă în aceea că nu e „decât presentimentul unei cu totul alte clipe; esențialul stă în similitudinea acestei clipe cu clipele din urmă, când asupra condamnatului va cădea securea călăilor; esențialul este această primordialitate trăită a momentului absolut al morții. Și din nou e vorba aici despre o experiență personală atunci când Dostoievski vorbește despre minunata lumină care, din acel moment fatal, cade asupra întregii existențe. A trăit-o el însuși, atunci când, tânăr, în piața Semionovski, la Sankt-Petersburg, a fost pe punctul de a fi împușcat..."[3] Încă o dată, nu înseamnă că a realizat imposibilul, că a văzut

[1] De asemenea, oricât de sumbru ar fi, cel puțin nu este acea „depreciere cinică și crudă" ce-i caracterizează pe atâția romancieri ai noștri, zișI „realiști" sau „naturaliști". Cf. Paul Claudel, *Conversations dans le Loir-et-Cher*, duminică.

[2] Alain-Fournier, scrisoare către Jacques Rivière, 3 ianuarie 1913: „Marile evenimente din ultimele zile sunt lungi conversații cu Péguy... Eu spun, știind ce spun, că, fără îndoială, după Dostoievski nu a mai fost vreun om care să fie atât de limpede «Om al lui Dumnezeu»..."

[3] Edouard Thurneysen, *Dostoïevski ou les confins de l'homme*, tr. Maury, p. 71. Cf. Merejkowski, *Tolstoï et Dostoïevski*, p. 99.

pe deasupra zidului... Dar de atunci a privit această lume din punctul de vedere al morții, adică din punctul de vedere al veșniciei. (Credința în Cristos și meditația asupra Evangheliei au făcut restul.) În lumea noastră, el este ca un om venit de aiurea. Asta îi face viziunea atât de profundă și atât de străină totodată, atât de deconcertantă pentru acel pseudo-realism al cărui principiu era definit de Alain-Fournier prin aceste cuvinte: „A te face sufletul întregii lumi pentru a vedea ceea ce vede întreaga lume, pentru că ceea ce vede întreaga lume e singura realitate."[4] El însă vede altceva și mai ales vede altfel decât „întreaga lume". El a atins cu adevărat „limitele omului". Nimeni nu e mai sever în acea „exasperare în fața limitelor" despre care vorbește Stanislas Fumet și care n-are alt efect decât să ne înrobească și mai mult limitelor. Dar poate că nimeni nu ne comunică mai mult speranța că într-o zi vom fi eliberați de aceste limite.

[4] Alain-Fournier, scrisoare către Jacques Rivière, 2 aprilie 1907.

CUPRINS

PREFAȚĂ 7
PREAMBUL LA OPERE COMPLETE *ÎN LIMBA ITALIANĂ* 13
CUVÂNT ÎNAINTE 17

PARTEA ÎNTÂI
DRAMA UMANISMULUI ATEU

Capitolul I: FEUERBACH ȘI NIETZSCHE 23
I. O neînțelegere tragică 23
II. Feuerbach și iluzia religioasă 29
III. Nietzsche și moartea lui Dumnezeu 41
IV. Descompunerea omului 52

Capitolul II: NIETZSCHE ȘI KIERKEGAARD 63
I. Nașterea tragediei 64
II. Mit și Mister 71
III. „Adâncirea în existență" 81

Capitolul III: LUPTA SPIRITUALĂ 95
I. Locul bătăliei 97
II. Spiritul creștinismului 103

PARTEA A DOUA
AUGUSTE COMTE ȘI CREȘTINISMUL

Capitolul I: SENSUL ATEISMULUI COMTIAN 115
I. Legea celor trei stadii 115
II. Tranziția monoteistă 121
III. Dincolo de ateism 130
IV. Dumnezeu exclus și înlocuit 137

Capitolul II: CREŞTINISM ŞI CATOLICISM 147
I. Creştinismul antisocial 148
II. Isus şi Sfântul Pavel 153
III. Lucrarea clerului catolic 158
IV. O sfântă alianţă 166

Capitolul III: TRANSPOZIŢII POZITIVISTE 175
I. Adevăratul catolicism 175
II. Sacerdoţiul savanţilor 186
III. Despotismul spiritual 193
IV. Sociocraţia 201

Concluzie 211

PARTEA A TREIA
DOSTOIEVSKI PROFET

Capitolul I: CONFRUNTAREA CU NIETZSCHE 223
I. Fraţi duşmani 223
II. Frământat de Dumnezeu 230
III. În faţa lui Isus 239

Capitolul II: EŞECUL ATEISMULUI 249
I. Omul-Dumnezeu 251
II. Turnul Babel 258
III. Palatul de cleştar 268

Capitolul III: EXPERIENŢA VEŞNICIEI 277
I. Experienţe echivoce 279
II. Dedublări şi simboluri 291
III. Noua naştere 301

Concluzie 311

Redactor
VLAD RUSSO
Tehnoredactor
DOINA ELENA PODARU
Corector
MARILENA BĂLĂŞEL
DTP
STELIAN BIGAN

Apărut 2007
BUCUREŞTI - ROMÂNIA

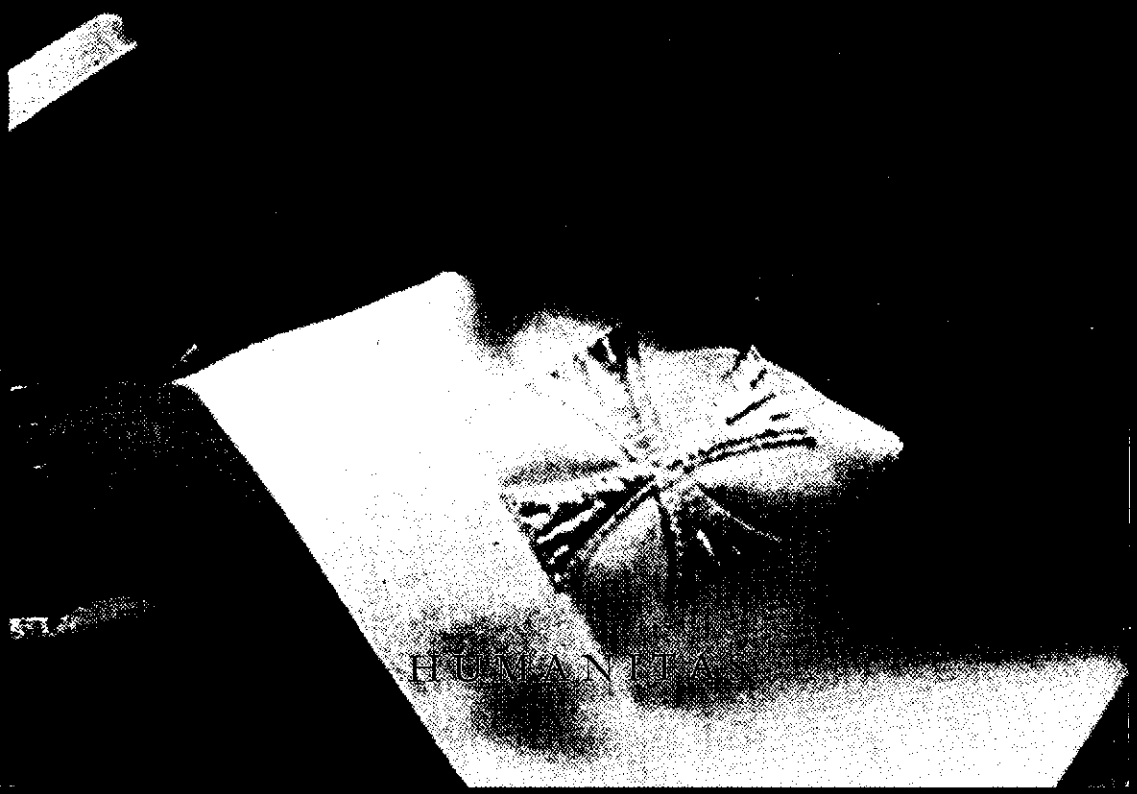
Lucrare executată la „UNIVERSUL" S.A

Cardinalul Henri de Lubac a consacrat această carte celor trei doctrine din secolul al XIX-lea care au crezut că se pot lipsi de Dumnezeu în încercarea de a da seamă despre existența omului și despre sensul vieții sale pe pământ: pozitivismul lui Auguste Comte, marxismul, reprezentat de clasicii săi Karl Marx și Friedrich Engels (dar și de premergători ai lor precum Ludwig Feuerbach sau Joseph Proudhon), și vitalismul lui Friedrich Nietzsche. Tuturor acestora, autorul le contrapune nu atât doctrina Bisericii Catolice, cât ideile fecunde întrupate în cărțile celui mai mare romancier al aceluiași secol: F.M. Dostoievski. Pe urmele sale, Lubac consideră că epoca noastră este sortită să-l regăsească în cele din urmă pe Dumnezeu: „Pământul, care fără Dumnezeu n-ar putea înceta să fie un haos decât devenind închisoare, este, în realitate, câmpul măreț și dureros unde se plămădește ființa noastră veșnică. Astfel, credința în Dumnezeu, pe care nimic nu o va smulge din inima omului, este singura flacără în care se întreține, omenească și divină, speranța noastră."

ISBN 978-973-50-1826-9
5 948353 013733

HENRI DE LUBAC

DRAMA UMANISMULUI ATEU



HUMANITAS

Henri de Lubac

Drama umanismului ateu